

11. sz. + clb., 4y. 1757/

SZELLEMLÉLET

s z e r k e s z t i :
BARTÓK GYÖRGY

1

ZOLNAI BÉLA : Áprily Peer Gynt-je.

TAVASZY SÁNDOR : A természettudomány világnézeti jelentősége.

Dr. MURÁNYI JÓZSEF : Az értékelés problematikája.

MAKKAI ERNŐ : Adalékok a magyar filozófia történetéhez.

Elvek — Könyvek — Folyóiratok.



SZELLEM ÉS ÉLET

SZERKESZTŐSÉGE : KOLOZSVÁR
PHILOSOPHIAI INTÉZET : MAJÁLIS-U. 37.
FELELŐS KIADÓ : MÁLNÁSI BARTÓK GYÖRGY
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER

ELŐFIZETÉSI DÍJ:

EGY ÉVRE 8 P. EGYETEMI ÉS FŐISKOLAI HALLGATÓKNAK 4 P.
CSEKKSZÁMLA : 11.333

FŐBIZOMÁNYOS : KOLOZSVÁR, MINERVA KÖNYVKERESKEDÉS
BIZOMÁNYOS : BUDAPEST, STUDIUM, IV., KECSKEMÉTI-U. 8.

E FÜZET MUNKATÁRSAI:

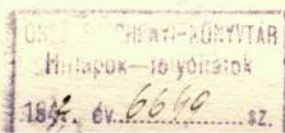
ZOLNAI BÉLA e. ny. r. tanár : Kolozsvár, Kossuth L.-u. 5.
TAVASZI SÁNDOR püspökh., theol. tanár : Kolozsvár, Bethlen-utca.
Dr. MURÁNYI JÓZSEF lelkész : Fülöpdsaróc, u. p. Gétberjén (Szatmár vm.)
MAKKAI ERNŐ e. gyakornok : Kolozsvár, Cserei-u. 12.
BIBÓ ISTVÁN e. magántanár : Budapest, II., Retek-u. 33.
TANKÓ BÉLA e. ny. r. tanár : Debrecen 10.
MARÓT KÁROLY e. c. rk. tanár : Budapest, V., Légrády K.-u. 32.

A CIMLAPOT TERVEZTE BUDAY GYÖRGY

V. ÉVFOLYAM, 1. SZÁM.

KOLOZSVÁR, 1941. OKTÓBER

MINERVA IRODALMI ÉS NYOMDAI MŰINTÉZET R.-T. KOLOZSVÁR 11.528
Felelős vezető: Lengyel Albert, igazgató.



Áprily Peer Gynt-je.

Ibsen halhatatlan remek-groteszkművének, a *Peer Gynt*-nek (1867) harmadik fordítása jelent meg magyar nyelven (Révai, 1941). A másodikat a tudós Patthy Károly, a mostanít költő költötte: Áprily Lajos. Nem a Morgenstern-féle német szöveg alapján, még kevésbé „norvég eredetiből”, mert hiszen köztudomású, hogy Ibsen dánul írt, sőt épen a *Peer Gynt*-ben gúnyos célzást is tesz a norvég nyelv-sovinisztákra — hanem egy prózai nyersfordításra építve, amit a műegyetem skandináv lektora készített magyar nyelven. Ez a módszer kétségtől a legbecsületesebb és a legcélravezetőbb az észak-fok Ibsen-titkainak megközelítéséhez.

Fordításhoz három dolog kell: 1. Lélek, amely együtt tud rezegni az eredeti minden rezdületével, amely behatol a lényeg mélységeibe és követi szédülés nélkül az idegen költőt minden magaslatokon. 2. Tudós nyelvismerő, akinek a magyar fordító-készség minden eddigi eszköze rendelkezésére áll. 3. Költő, aki magából merít és élő hangforrássá teremti a másoló visszhangot. Áprily mindahárom föladatra vállalkozhatott.

I.

Peer Gynt. A rokonszenves „félemler” kalandjai, a norvég nemzeti jellem karrikaturája? — amint Benedek Marcell nevezi (Ibsen Ö. M., Athenaeum, VI). Dráma, ahol nem a drámai forma a lényeg, hanem a fantasztikus Ember és a lázálmos Élet, amire kísérteties fényt vet egy ridegnek ismert, de itt hátborzongatóan merész víziókkal játszó költő. Nem lehet definiálni, beskatulyázni sem műfaj, sem alapeszme, sem emberábrázolás szempontjából ezt a bizarr, ezt a szatira és fausti mélység között *salto mortale*-kat végző tragikomédiát. Mit akart vele a józanul hatásdrámákat, különleges lelki szituációkat szerkesztő társadalom-kritikus? Minden drámájában van valami szimbólum, valami irreális, fátumot sejtető misztikum, valami bálványdöngető keserűség. De ebben a havasi és nem általános-polgári, hanem norvég, sőt paraszti költeményében minden kantárt szabadjára ereszt és — ő, aki, Alfred Kerr szavait használva, világot adott a világnak — mintha saját szűk, intellektuális problémákba zárt világából akarna kitörni, ködös végtelenek felé és az élmények gazdag kaleidoszkópját forgatni. Emberileg itt jön hozzánk legközelebb. Itt lesz nemzetivé is és — talán épen ezért — leginkább a magyar irodalom ügyévé, hogy bevonuljon a magunkévá hódított klasszikusok

közé. Abel a rengetegben, Uz Bence a havasi legelőn jut eszünkbe és talán nem véletlen, hogy épen az erdélyi Áprily Lajos érezhette kongeniálisnak magát hozzá, hogy magyarra költse a norvég fjordok fantasztá hőségének képsorozatát, a zabolázatlan álmodónak, a népmesei csodahívőnek, az őstermészet emberének balladái jeleneteit. Erdélyi hangok csendülnek ki a fordításból és Márton Ferenc hatalmas képe, az *Erdő-írtás Csikországbán* jut az eszünkbe, mikor Peer Gynt „ingujjban dolgozva fenyőtörzsöket döntöget”. Van valami közös „északi” vonás a székelly balladák világa és a Peer Gynt családi képei között? Mintha a meztelenre vetkőzött embert látónok, vastag konturokban megrajzolt, szinte csak két dimenzióban előttünk meredő alakokat, a finn festők vízióival is rokon mithikus hősoket. Axel Gallén képén a halott *Lemminkäinen*-t anyjával (1897), öreg nőt és ijas parasztot (*Yuokahainen*, 1898), Halonen vásznan a *karjalai útépítőket* (1900). Ase özvegy parasztasszony, a bolondos fickó anyja, aki maga is *kolontos*: északi és nincs benne semmi magyar. De mégis a *bizarr kontyán ült az átok* ködvilágából való. A Csönd-herceg és a Varázssipkás menyasszonyrabló, az új Csodák és a hazug Táltos-kalandok szintézisre juthattak Ibsen filozófiai költeményének fordításában.

II.

Formátlan mű ez a *Peer Gynt*. Nem a latin formakeresés, az érdeknélküli hellenizmus, a bevégeztség tükre, hanem a germán kozmikus erők játéka. Gomolyognak a képei, mint a hamleti felhők. Lehetne vitatkozni rajta, hogy mit ábrázolnak és mit jelentenek, ha ugyan a racionális értelem fontos volna ebben a világban. De, mint minden északit, Ibsent is csábítja a déli verőfény és meghurcolja boldogságszomjas, hatalomra-vágyó hőség a mediterrán partok exotikus tájain, hogy visszahulljon ismét az északi titkok, a világokkal harcoló Sorsember, az élet értelmét kutató Paraszt-bölcs hcnába. Démoni barbárságot kell itt megszólaltatni és keverni cinikus világfissággal, ahgyan az északiak a csélesap latin szellemet elképzelik... Áprilynek tehetségében volt a klasszikus magyar Shakespeare-fordítások szípkázó, racionális bravurokra mindigkés nyelve és hozzá a modern szimbolizmus, amelyhez ámenetet az Ábrányi Emil *Cyrano*-fordítása adott, ahol már *gémblábú sasok*-ról, *csodalények*-ről történik említés, igaz, hogy précieux-szellemes és logikus-naturalista stílusmilieuben: mint Böcklin képei, a forma még realizstikus, de már irreális tartalomra utal.

A néha shakespeareizáló, máskor spanyolos és barokk nyelvtornát — amelyet nálunk Arany János alapított meg mesteri humorral és amely az Arisztofanesz-fordítás szókók-

lerségén át egészen Kozma Andorig és a Shakespeare-szonettek Szabó Lőrincéig frissíti irodalmunkat — Áprily olyan rutinnal kezeli, mintha nem is volna mélyebbről jövő szava:

Persze, itt lehet csavarni,
régi himet újra varrni,
addig rakni szót a szóra,
míg nem ismersz rá az óra.
Igy tettél a bak-esettel,
kicifráztad képzelettel,
kifestetted vadhavassal,
borzalommal, barna sassal...

Mintha sok is volna ebből a bűvészkedésből, bár a *Csongor és Tünde* ironikus romantikája is visszaél néha ezzel a nyelvpörgető boszorkánysággal. A Bűvész és Bűvészinasok nyelve! A mindig új ötlet-útra, új rögeszme után szaladó Peer — a mi szelid Adámunknak torz, de gigantikus rokona — az emberi színjáték stílusát is folyton változtatja, és Áprily bravúrosan hegedül ehhez a többhuron pendülő északi Fausthoz. A német nyelv szellemét például, így tudja figurázni:

Egy sugara
a felszabadult gondolatnak,

(eddig Madách is lehetne, de aztán)

világpolgáreszmetudatnak,

szemlélet, mely ködön hat át
s megveti a mult tévtanát,
magasabbrendű sugallat
trilógiás egységtetőn.

Páthosz és mindennapiság modern vegyüléke:

Irva van: *ember, küzdj és jól vigyázz.*
Én kimerültem, kerülget a láz.

A jambusdrámák monolog-böleselkedéseinek, a *Széchenyi emlékezete* eszmei páthoszának méltó rokonhangja:

Vajjon az Urnak a forrástalan,
holt pusztasággal milyen célja van?
Élettelen sík, gyászos és rideg,
kiégett föld, mely nem kell senkinek;
világ, melyből a nap mindent kiölt,
hulla, amely — mióta él a föld —
Urának nem köszönte meg sehol,
hogyan lett. Ó, a természet tékozol...

Modern köznapiság prózai disszonanciái a lelkes tirádában, régi versek új nyelven:

Zolnai Béla: *Áprily Peer Gynt-je.*

És város épül és ipartelep...
Száz gyárat hajt a gőz Timbuktuban
és Bornu dus a *gyarmatáruban*.

Patthynál szürkébb és humornélküli ez a pár sor.

Épitik egyre a városokat...
Tombuktuba' hallod gőzgyárak sípját,
Bornút sietve gyarmatosítják.

Nehéz zavartalan szimbolikát találni ebben az elegyesen barbár és fönséges remekműben, ahol a hős többek között császár lesz — az önzés császára! — a bolondokházában és ahol még a romantika is sokszor úgy hat, mint egy fintor, mint a romantikus hajlandóságok szatirája. Tökéletesen csilingelő, pünkösdi harangszó, mint a *Faust*-ban:

Szent hajnal! A Lélek
áldott tüze égett
s nyelvekben a földre leszállt.
Ma földi karének
száll zengve az égnek:
dicséri az égi királyt.

Vörösmarty tünde mondatait halljuk csobogni:

Előre-hátra, egy idő az ut,
ki is, be is mindig szorosba fut.

A fordító akkor ad legmaradandóbbat, mikor valami — még élő — stilushagyományba beleépít az idegen hangzatokat.

III.

A *Peer Gynt* költőisége Solvejg alakjában kulminál. Talán itt rejtőzik a mű alapeszméje: a passzív nő váltja meg a kalandor, végtelenbe törő férfit. Ez inspirálta Grieget, akinek bizarr harmóniáitól már el sem lehet választani Ibsennek ezt a szövegét. (A többi igazán nem dalba kíváncszó!) Solvejg versei melódia nélkül is dalolnak az Áprily soraiban. Itt önmagára talál, itt „zeng és mélyre ás” a szó. Nem érzik rajta *difficulté vaincue* és a mondatok természetesen helyezkednek el a ritmus kereteiben. A bájban is erő van és a zord primitivség egyszerű szavai örökérvényű igékként hullanak:

Szabad a szél s a lélekzet szabad.
Lenn fojtó volt a köd és szük a hely,
Üzött az is, hogy futni, futni kell.
Itt zug a fenyves. Dal zendül a fán.
Itt zene van s csend. Itt az én hazám.

Ezért a pár megpihentető, *verweile-doch* sorért érdemes volt átszenvedni ennek a szimpathikus Peernek nem mindig rokonszenves vergődéseit:

Fenyő és fjord között nőttem föl én.
Észak nevelt: fukar föld és szegény,
de lelke van, mely halk szóval dalol,
szelében karcsu, fehér nyir hajol,
csudavirág tükre a tó s a hab,
ha partot ér, gránitsziklára csap.
Tündérvárázssal jó a tél hava,
fénytől dereng a nyári éjszaka.
Lelkünkől a szép minden bünt elűz
s az örömünk kristályostiszta, szűz.
Te adtad ezt a látást, Peer, nekem,
a csodákat azóta érthetem.
Azért jöttem hozzád, kunyhódba, hol
az áldozat s a hősiség dalol.

Ez a gyönyörű részlet hiányzik Patthy Károly fordításából. Az ember hajlandó azt hinni, hogy Áprily Lajos maga költötte bele Ibsen szövegébe. A lelkiismeretes Patthy mért hagyta volna ki? (V. ö. Ibsen Ö. M., Athenaeum, VI, 267.)

Ibsen is ott a legnagyobb, ahol az *Ewig-Weibliche* inspirálja. És itt szól a mához is: a földnek lelke, a csoda, az áldozat és a hősiség nem a mélyponton heverő, anyagelvű 1867, hanem a fjordok viharában és észak rémes árnyaival viaskodó 1941 szava.

Mit vett Áprily legmélyebb önmagából ehhez a fordításhoz? Vette az őszi muzsikát, amelynek melódiájára a versei hangolva vannak? A „havasi külön planéta“ színeit, a halálragondoló csavargó igéit, az óriások, az „izmos“ hegyvidék cúcsain frissülő gondolatokat, a pizstrángokkal való közösséget, a hajnali fenyves haragját, a peer-gynti csodamesét:

A sárkányokkal viaskodtam,
királylányig sosem jutottam.

(A láthatatlan írás 1939, 36.)

Az „észak felé“ indulók hangjában, a skót hangulatok kikötőjében, a barlangok szövegtelen zenéjében, a tízéves kicsi lány után haladó „mythologikus nagyanya“ halk lépésében, az ötvenév rengetegjének zúgásában: mintha ősi griegi melódiák fuvalánának. Áprily költészetének halovány csilloga Észak felé mutat. Így jutott el — nem Ibsenhez, hanem önmagához, a megtisztult, álmodó, titok-ostromló és megváltott Peer-Gyntöket teremtő lélekhez.

(Kolozsvár.)

ZOLNAI BÉLA

A természettudomány világnézeti jelentősége.

— Ismeretkritikai vizsgálódás. —

1. Ha a filozófiának más tudományokhoz való viszonyáról beszélünk, vagy pedig valamely szaktudománynak filozófiai világnézeti jelentőségét vizsgáljuk, tisztában kell lennünk azzal, hogy a filozófia nem összefoglaló tudomány, még kevésbé szaktudomány. A filozófiának nem lehet célja a szaktudományi ismeretek összefoglalása. Erre sem a filozófia, sem semmiféle tudomány ma már nem is képes, de ha képes is lenne, ha csak ezt tekintené feladatának, akkor elveszítené az *önállóságát*, nem lenne egyéb, mint a tudományok enciklopédiája. Még ha rendszeresen is töltené be ezt az enciklopédikus feladatot, akkor sem válnék filozófiává. Így például, nem tekinthetjük filozófiai munkának Brandenstein nagy művét, *Az ember a mindenségben*,¹⁾ bármilyen imponáló összefoglalása az emberre vonatkozó legkülönfélébb szaktudományi ismereteknek. Nemcsak azért, mert ezek az ismeretek a szaktudományok mai rohamos fejlődésében annyira viszonylagos becslések, hogy részben már is túlhaladtak, részben bizonytalanokká váltak, de még ha érvényesek is lennének, legalább is ma, ezek az ismeretek éppen azért, mert szaktudományi ismeretek, más minőségűek, tehát nem filozófiai ismeretek. A filozófiának a tudományos önállóságát az biztosítja, hogy ismeretei *filozófiai minőségűek*, tehát olyan ismeretek, amilyenekkel más tudományokban nem találkozunk. A filozófiai ismeret sajátos minőségét pedig az ismeretkritikai eredet és jelleg adja meg. A filozófiai ismeret *transzcendentális ismeret*, mert transzcendentális úton nyerjük, a tapasztalattal kapcsolatban, de a tapasztalatot megelőzően és a tapasztalat felett, azokat az ismereti feltételeket vizsgálva, amelyek a tapasztalatot lehetségesítik és érvényesítik. A filozófia csak addig filozófia, míg ezen a transzcendentális síkon marad, a filozófiai ismeret csak addig filozófiai ismeret, míg ezt a transzcendentális jellegét megőrzi s nem szolgáltatja ki magát semmiféle tapasztalati jellegű kritériumnak.

Ma, amikor a tudományos egyoldalúság és elfogultság olyan nagy mérvet öltött, hangsúlyoznunk kell, hogy a filozófiai ismeret eme transzcendentális, azaz tapasztalatfeletti jellegének a kiemelése nem jelenti a tapasztalat megvetését, vagy annak kevésre becslését, mintha a tapasztalat valami felületen mozgó eljárás lenne, amelynek útján csak felszínes ismereteket lehet nyerni, ezzel szemben a transzcendentális

ismeretkritikai vizsgálódás valamilyen magasabb intuitív szerv segítségével nyert ismereteket közvetítene, olyan ismereteket, amelyeket bármely közönséges halandó megközelíteni sem képes. Ellenkezőleg, a tapasztalatot, filozófiai oldalról is igen nagyra becsüljük, hiszen az ismeretszerzés a tapasztalással kezdődik, folytatódik és végződik; a tapasztalat ad minden ismeretnek tartalmat. A filozófia annyira nagyra becsüli és annyira értékeli a tapasztalatot, hogy éppen a tapasztalat igazságának érdekében, arra vállalkozik, hogy biztosítsa a tapasztalat érvényét. Az ismeretkritikai vizsgálatnak éppen az a feladata, hogy megállapítsa a tapasztalat lehetőségének értelmi és észbeli feltételeit, azokat a normákat, amelyek a tapasztalat érvényességét biztosítják. Azzal tehát, hogy egy sajátos filozófiai módszer segítségével olyan síkba lép át, amelyben lehetségessé válik ennek a feladatnak az elvégzése, a tapasztalatnak tesz szolgálatot. Ezzel pedig kifejezi azt, hogy a tapasztalatot tudja értékelni. Ideje volna már annak, hogy a természettudományok méltányolják azt a szolgálatot, amelyet a filozófia az egész tudományosság érdekében végez. Olyan szolgálat ez, amelyet azért nem nélkülözhet a természettudomány, mert neki magának ennek a feladatnak az elvégzésére nincs módszere, mivel a természettudományi módszerek erre nem elégségesek, mert nem erre valók, a teljesítőképességük nem ér el eddig, szellemük nem erre a feladatra van beállítva, látókörük nem terjed eddig, mert más az az álláspont, amely szellemüket és látókörüket meghatározza.

2. A filozófia az ismeret kritikája és pedig minden ismeret kritikája. A filozófia a világnézet tudománya, de ismét csak az ismeret kritikája alapján és az ismeret kritikája által. Erre a kritikai magaslatra a filozófia azáltal jut, hogy öntudatosítani tudja az ismerés nem-tudatos mechanizmusát; álláspontja képesíti arra, hogy felismerje azokat a feltételeket, amelyek alatt az ismerés végbemegy, valamint azokat a tényezőket, amelyek lehetségessé teszik a világnak, mint egésznek a megismerését. A tudományok általában élnek bizonyos nomenklaturával, de hogy emögött mi van, azzal nem foglalkoznak és nem foglalkozhatnak. A természettudományok bátran használják a természet, az anyag, az ok-okozat, a törvény stb. fogalmait és neveit, egy csomó jelentést és jelentés-csomót, de hogy mindezeknek mi az értelme, hogyan jut a tudomány ezekhez, hol van ezeknek az eredete: mind olyan kérdések, amelyek kívül esnek a szaktudományok látókörén. Ki látott természetet? — kérdezte egyszer előadásában Lasson, a berlini filozófus. — Senki! felelhetjük reá bátran. És mégis a tapasztalatokkal dolgozó természettudomány folytonosan, mint tényre hivatkozik. De hát, mi a

tény, és mi nem tény? — kérdezi-e ezt a természettudomány? Nem, és jól teszi, ha nem kérdi, mert ha belebonyolodik az ilyen kérdésekbe, akkor saját és sajátos munkájában akad fenn. Vagy, mi a „végok“, vagy a „végokok“? — ezt sem igen kérdezheti. De akkor nem is mondhatja, hogy „az úgynevezett végokok kutatásában mi exakt kutatások alapján gondolkodással haladunk“.²⁾ Végeredményében mindezek a végső, vagy általános fogalmak a szaktudósok kezében csak szerszámok, amelyekkel építik saját tudományuk épületét, nem igen veszik észre, hogy valahányszor beleépítenek épületeikbe egy-egy ilyen végső fogalmat, csak saját szerszámukat építették bele abba. A filozófia az a tudomány, amely öntudatosítja, hogy ezek a végső fogalmak, ezek a szerszámok nem valahonnan kívülről erednek, hanem magának az emberi szellemnek valami ősi alkotásai, vagy pedig egyenesen ősi sajátjai, — tehát nem pusztán szerszámok, hanem olyan tényezők, amelyekkel mint szükségképpeniekkel kell számolni. A filozófia útján rá kell döbbsennie a tudománynak arra, hogy a tér szemléletéhez nem a külső tér elvonásával, vagy az idő fogalmához nem a külső mozzanatok egymásutáni sorából jut el. Hasonlóképpen az ok okozat alkalmazására nem a külső jelenségek viszonya kényszeríti, hanem mindezeknek valami belső értelme van. Szellemem belső szerkezete folytán kénytelen vagyok a dolgokat egymásmellett, térben, a változásokat egymásután, az időben és a történéseket az ok-okozat kapcsolatában szemlélni, mert a tér-szemlélet, az idő-szemlélet, az ok-okozat viszony felállítása az én saját szellememből következik, a szellem belső alkatánál és hatalmánál fogva vetítem ki mindezeket és még sok, ezekhez hasonló végső fogalmat a külső világba és ezeknek mint funkcióknak a segítségével rendezem el a külső világban nyert tapasztalataimat. Vajjon, mit tesz Linné, amikor az élők világát törzsekre (phylum), ezeket osztályokra (classis), az osztályokat rendekbe (ordo), a rendeket családokba (familia), majd nemekre (genus), a nemeket fajokra (species), a fajokat fajtákra, vagy változatokra (varietas) osztja és sorozza? A szellem logikai útjait követi, amikor addig determinál, míg eljut a fajtához, vagy pedig addig abstrahál, míg visszajut a törzsig. Mindezek a megállapítások nem azt célozzák, mintha a külső világot csak a belsőből lehetne értelmezni, hanem azt jelentik, hogy a külső világ magyarázatának belső feltételei vannak, tehát az a bizonyos természettudományi objektivitás és exaktság, amelyre oly nagy előszeretettel szokásos hivatkozni, a szellemtudományokkal szemben, nem is olyan feltétlen objektivitás és nem olyan kizárólagos exaktság, mert a külső világ magyarázata függ a belső világban rejlő feltételektől, az ismerő szellem egyetemes s egyben különös szub-

jektivitásától. Vaihinger nyelvén azt mondhatjuk, hogy valamennyi tudomány csupa egyéni fikciókkal dolgozik, még ha ezt a megállapítást korrigálnunk kell azzal, hogy ezek a fikciók közmegegyezésen alapulnak, de nem a közmegegyezés, hanem a szellem belső szerkezetének a szükségképpenisége folytán. Olyan könnyen hivatkozunk pl. a *természeti törvényre* s naívvul azt hisszük, hogy az ott van valahol a természetben, ott lappang a jelenségek mögött, mint valami titokzatos írás, amelyet csak ki kell onnan olvasni. Holott a törvény is csak a saját szellemem alkotása, nem más, mint az értelem által felismert jelenségek egymáshoz való állandó viszonyának a kifejezése. A természetben csak szükségszerűséggel és pedig kegyetlen szükségszerűséggel végbemenő, minden észszerűséget megcsufoló jelenségek vannak, amelyek a legnagyobb változatossággal, sokszor összevisszasággal bukkannak fel, tűnnek el, építenek és rombolnak, maguk is épülnek és szétbomlanak, ugyanakkor ezerfelé szétfejlének, hogy ismét egybefonódjanak és egységesüljenek. A természettudománynak ebben a végtelen sokféleségben kell megfigyeléseket végeznie, a megfigyeléseket tapasztalatokban sűrítene, a tapasztalatokat értelmi kategóriák segítségével rendeznie, hogy tudományos-szellemi tevékenysége által a Chaos-Kosmos-szá válják.

3. Ha mindez így van, akkor természetes, hogy a természettudománynak szüksége van bizonyos közvetlen ismeretkritikára. Ennek a szüksége késztette a természettudományt minden időben, hogy valamelyes természetfilozófiához jusson. Aminthogy minden igazi természettudós előbb-utóbb eljut erre a szükségre s ennek valamilyen megoldására, ha csak a saját egyéni kielégülésére vagy csak a saját egyéni házi használatára. Enélkül azonban vagy a naiv realizmus öntudatlanságában él, vagy a teljes szkepticizmus fenyegeti, vagy pedig pusztá, technikusává válik tudományának.

A közvetlen ismeretkritikánál sem maradhat meg a tudomány, el kell jutnia arra a filozófiai magaslatra, ahol lehetségessé válik a minden tudást alkotó ismeretek egyetemes vizsgálataival foglalkozó filozófiai ismeretkritika.

A mi feladatunk ezek után megvizsgálni, hogy éppen ismeretkritikai ráeszmélés útján a természettudomány mit nyújt a világnézetünk építésére; melyek azok a hatások és indítások, azok a szempontok és ismeretek, amelyek filozófiai világnézetünket alakítják és nyert világképünket befolyásolják?

A filozófia ugyanis nem marad meg a pusztá kritikánál, az ismereti feltételek vizsgálatánál, az ismerés nem-tudatos mechanizmusának és tudatos logikai szabályszerűségeinek a megállapításánál, hanem belső kényszerrel fogva, következetesen értékeli is ismereteit, rendszerezi azok által nyert saját-

tos tudását, tehát képet alkot magának saját világáról s egyben az értékelés következtében állást foglal ezzel a világgal szemben, tehát *világnézetet* alkot magának.

Az ismeretkritika és a világnézet a filozófiának mindenha integráns alkotórészét képezte. Az antik görög filozófiától kezdve a kettőt mindig megtaláljuk a filozófiában.

Ha a természettudomány világnézeti jelentőségét vizsgáljuk a filozófiában, a legnagyobb általánosságban nézve, mindenekelőtt azt találjuk, hogy a *természettudomány óvta meg a filozófiát attól, hogy a való világot túlzottan elspirituálizálja, vagy attól, hogy a solipsizmus veszélyébe fusson*. Ezek a kísértések azért fenyegetik a filozófiát, mert nem magával a külső világgal, hanem ennek az Énben rejlő szellemi előfeltételeivel foglalkozik. Ennélfogva könnyen és következetesen jut arra az állításra, hogy nincs más csak a szellem, a szellem pedig a szubjektív Énben valóság. Könnyen és következetesen jut a filozófia arra, hogy a külső tapasztalati világot lényegében *ismeretlen ingernek* tekintse. Végig lehetne kísérni a filozófiai gondolkozás egész történetén, hogyan megy át a spirituálizmus szélsőségébe s a természettudomány hatására hogyan tér ismét a külső valóság ismeretére, hogy azután, igen sokszor, átcsapjon a másik szélsőségbe, vagy a pozitívizmusba, vagy pedig egyenesen a materializmusba. Ebben a tekintetben különösen kiemelkedő példa a Kant utáni filozófia, különösképen a hegelianizmus, amely olyan spekulatív ködbe vitte bele a filozófiai gondolkozást, amelyből amikor a fellendülő új természettudomány hatására kibukkant, ott találta magát a legsívárabb materializmus pusztájában, ahonnan ismét csak a természettudománytól ihletett neokantianizmus segítségével szabadult ki.

A filozófiai világnézetnek számolnia kell a kényszerítő erejű valósággal, nem mint tapasztalati tények végtelen sorával, mint olyan tapasztalati sokféleséggel, amely a lét érzékiségének különböző fokain nyilatkozik, hanem mint már szellemi jelentéssel felruházott valósággal, akár mint anyagi világgal, akár mint természettel. Ha a valóságot egyrészt mint *természetet* nézem, másrészt mint *szellemet* kell tekintetbe vennem. A természet a valóságnak az a tekintete, amely mint ellentállás és mint kiterjedtség jelenik meg, a szellem pedig az a másik tekintete, amely mint gondolkozás és mint alkotás jelentkezik. Egyik sem lehet a másik nélkül s mégis rettenetes küzdelem folyik a kettő között, mert mindkettőben rejlik bizonyos intenció, hogy a másik felett uralkodjék. A természet urrá akar lenni a szellem felett s viszont a szellem ugyanúgy uralkodni akar a természet felett. A történet folyamán nyomok jelzik a természet küzdelmét, hogy miúdent a maga nyers hatalma alá vonjon, a csillagoktól a ten-

gerek mélyéig, mindenütt ott van a nyoma ennek a küzdelemnek. Ne mitológizáljunk, nem személyes ez a harc, de óriási méretű erő kifejtés, amelynek emlékei: a felgyűrt és vulkánikus hegyek, a hepehupás táblás vidékek, a lepusztult tökéletlen síkságok, a mély folyó-völgyek, vagy irtózatos erőkről beszélő gleccser-vájta teknők. Ugyanilyen rendkívüli méretű az az erő kifejtés, amelyet a belső természet végez az indulatok és szenvedélyek pusztító tüze által, az emberi társadalom dinamizmusában. A valóság másik tekintete a szellem már nem személytelen, hanem személyes erő kifejtés, de amely nem mint fékevesztett vak-akarat dúl, de mint öntudatos célok szerint működő akarat a szellemi alkotások csodálatos sorával ékesíti a szellemi élet hosszú útját. Míg a természet a szellem nélkül végzi szétfejlő és összetevő munkáját, addig a szellem a természetben testesíti meg önmagát és a természet által tünetkezik ezer és ezer színű változatban. A tudomány sem egyéb, mint ennek a hódító szellemnek legöntudatosabb rendszere, akár mint tapasztalást végző és tapasztalatokat szerző természettudomány, akár mint önmagáratérő és jelentéseket alkotó és értelmező szellemtudomány. Amaz felmérhetetlen minnyiségű tapasztalati adatokkal terheltén mutatja a látható világot, emez pedig az igazságban, a jóságban és a szépségben sűríti és ismétli meg azt, mint láthatatlan világot. A természettudomány arra figyelmeztet, hogy a tapasztalatát tett külső világban mindig van egy olyan többlet, amely sohasem enged a tudományos szellem munkájának, hasonlóképpen a szellemtudomány arra int, hogy a belső világban is van egy olyan többlet, amelyet sohasem tud a tudományos szellem a maga kategóriáiba kényszeríteni. A külső világnak ez a többlete a világ mint *érzékiség*, a belső világé pedig a világ mint *személyesség*. Mint végső poláris tények egymásnak feszülnek és dialektikai mozgalmasságban élnek, de elszakadni nem tudnak.

Itt azonban még kell állanunk, mert a filozófia új szférájában: a metafizikában járunk, ennek a kérdései pedig most nem a mi kérdéseink.

4. Brandenstein egyik korábbi tanulmányában, amelyben a természettudomány és a világnézet viszonyával foglalkozik, megállapítja, hogy a természettudomány világnézeti jelentősége nyilvánvaló. „Másképp azonban — mondja tovább — túlbecsülni nem szabad a természettudomány világnézetalkotó szerepét. Mert elsősorban mégis csak a valóság felszínét, külső burkát ismeri meg a természettudomány és a dolgok lényegébe, legmélyébe nem hatolhat. Leírja a természet folyamatait, tárgyait és összefüggő törvényes kapcsolataikat igyekszik felderíteni, ámde átfogó jelentésüket, létokaikat megragadni nehezen vagy nem tudja.”⁽³⁾

Helytelenül ítéljük meg a természettudomány világnézeti jelentőségét, ha helytelenül ítéljük meg a természettudomány tudománytani jelentőségét. Túlbecsülni semmit sem szabad, de becsülni kell mindent a maga sajátos értéke szerint, tehát becsülni kell a természettudományt ismereti és tudásbeli értéke szerint. Mindenesetben Brandensteinnak az a megállapítása, hogy a természettudomány a valóság felszínét, külső burkát ismeri meg és hogy a dolgok lényegébe nem hatolhat be, praekritikus és reálistitikus síkszemléletre vall. Képlegesen mondhatom, hogy a valóságnak van külső oldala, vagy burka, vagy kérge — az anyagi — természeti világban, de ugyanakkor tudom, hogy mindezzel a valóságnak nem a felszínére, hanem egy új *tekintetére* utalok. Ha a természettudomány a valóságnak csak a felszínét ismeri meg, tudományos módszereivel csak azt karcolgatja, akkor nagyon könnyű a munkája. Ennek a felfogásnak Brandenstein maga is ellentmond, amikor azt várja a természettudománytól, hogy írja le a természet folyamatait és tárgyait, igyekezzék feltárni azoknak összefüggő törvényes kapcsolatait. Ha a természettudomány meg tud felelni ennek a várakozásnak, a valóság felszínén, a külső burkán már mélyebbre hatolt: a valóság természeti tekintetének „a lényegébe” hatolt, mert hiszen a természeti folyamatok és dolgok összefüggő törvényes kapcsolatainak a feltárása a természeti valóság lényegébe vág. Azt mondhatnám, hogy ha a természettudomány eleget tesz ennek a várakozásnak, ezzel már nemcsak horizontális síkban mozog, hanem vertikális irányú mélységekben jár.

A természeti valóságnak az a síkszemlélete, amelyet Brandenstein a fenti idézetben kifejez, nem filozófiai. A valóság a létnek olyan határozománya, amely a természeti és szellemi világ tudományosan megfogható jelentésszerű egységét fejezi ki. Ennek a jelentésszerűségnek pedig nincs felszíne és burka, hanem vannak különböző ismét jelentésekben kifejezett tekintetei. A tudományok külön-külön ezekre a tekintetekre néznek és ezekkel foglalkoznak. Így a természettudomány, ha igazán tudomány, logikai értelemben, felszínen nem mozoghat, hanem a szabályszerűségek, a törvényszerűségek, az összefüggések feltárásával a valóság ama területét, amelyen illetékes, olyan jelentésekkel ruházza fel, amelyek mind lényegét érintenek, sőt lényegbevágók. Az azonban mégis kétségtelen, amire a továbbiakban Brandenstein is rámutat, hogy a természettudományok tapasztalás útján és megfelelő indukcióval végiggondolt adatai magukban mégsem alkalmasak arra, hogy a filozófiai gondolkodás világnézete építőanyagául használja, úgy, amint azok vannak, ellenben alkalmasak arra, hogy új kitekintéseket és távlatokat nyissanak meg a világ és az élet mindig átfogóbb és

mindig mélyebb ismeretére. Egyenesen azt mondhatom, hogy ha csak olyan könyveket is olvasok, mint *A természettudomány új útjai*, Eddington-tól, vagy *Atom és világegyetem*, Hans Reichenbach-tól, vagy *Az ismeretlen ember*, Carrel-től, kitűnik, hogy a természettudomány olyan titokzatos mélységekbe hatolt be, amelyekhez a filozófia még nem nyert kellő távlatot, hogy ezeknek hatását felhasználja világképe tágitásához, sem a végtelen kicsiny, sem a végtelen nagy irányába, sem a látható, sem a láthatatlan tekintetében. Eltekintve pedig magától a tudománytól, magával a természettel nyert új kapcsolataink révén, a napfény, a magaslati levegő élvezete, annyi új életörömet és életkedvet öntött a mai emberbe s ezeknek a természeti tényezőknek az élményszerű hatása annyira befolyásolta életfelfogását, hogy mindezt megítélni még mindig nem tudjuk kellőleg. *Kétségtelen azonban, hogy az új természettudomány és az új természetkapcsolat lényegbevágó eredményeket fog jelenteni világnézetünk további alakulására, sőt, már is lényegbevágó változásokat idézett fel, bár ezek a változások még csak a nem tudatosított életérzés és új világhangulat szétfolyó tényeiben jelentkezik is.*

5. Világképünkben mind nagyobb szerepet játszik a dialektikai mozgalmasság gondolata; annak a felismerése, hogy a világ és az élet nem ismer helytállást, veszteglést, hogy sem a világ, sem az élet nem fagyasztott valóság, hanem meg-nemszűnő eleven mozgalmasság. Hogy ez a gondolat mind nagyobb szerepet játszik világnézetünkben, mind a természet, mind a szellem s ez utóbbinak legkülönbözőbb változataiban, így a társadalmi-etikai, vagy akár a pszichikai stb. síkban, ezt a modern természettudomány hatásának kell tulajdonítanunk. Ha nincs többé egyenletesen kitöltött anyag s csak apró szemcsék vannak, amelyek heves mozgásban nyüzsgenek ide-oda; ha a tó nyugodt, tiszta vize inkább szunyograjhoz hasonlít, melyben minden keresztül-kasul röpköd, felülete nincs, csak elmosódott határa, amelyből állandóan vízrészecskék repülnek a levegőbe, majd más vízrészecskék lépnek bele a levegőből; ha még a híd vaspillérei is, amelyek kiemelkednek a vízből s a nyugalom és a tartóerő szimbolumainak látszanak, ezek is reszkető képződmények, melyeknek részecskéi úgy rezegnek össze-vissza, mint a rezgő nyárfa finom ágacskáit s azokat nem a merev összeköttetések tartják össze, hanem csak a vonzóerő által tartják fogva egymást a távolból s a rajta át haladó vonat kerekei nem érintik a síneket, hanem ilyenkor a felületek olyan közel jutnak egymáshoz, hogy a taszító erők a részecskéket szétlökkik,⁴⁾ akkor azt kell mondanunk, hogy ez a merev helytálló tárgyi világ, amelyet szemlélünk s amelyben élünk: mindez csak látszat s

a fizika által felfedezett világ a valós világ s a kettőnek a törvényei különböznek egymástól. A fizikának ez az új világa mindent másnak mutat, mert mindent másnak ismer, mint a naiv realizmus embere. Ebben a világban a tér görbe, a háromszög szögeinek összege eltér a 180 foktól, az egyenes végül önmagába fut vissza.⁵⁾ A sétatéri padon nyugodtan pipázgató filisztert az örület szállaná meg, ha tudná, hogy milyen szédítő dinamizmus veszi őt körül s minden részecskéje az alatta lévő pad részecskéivel együtt meg nem szűnő heves mozgásban van.

A filozófia, mint világnézetet alkotó tudomány, a modern fizikának az új világképét nem hagyhatja figyelmen kívül. Nem hivatkozhatik arra, hogy a világ kicsiben és nagyban másképpen fest, mint közepes nagyságrendekben; nem mondhatja, hogy a mi érzéklésünk számára közvetlenül csak ezek a közepes nagyságú dimenziók a hozzáférhetőek, mert a filozófiára nézve az igazság a kötelező. A filozófia, monisztikus természeténél fogva, nem viselheti el azt a gondolatot sem, hogy a világ más kicsiben, más nagyban és ismét más közepes nagyságban. Ezt elviselheti a fizikus, de nem a filozófus. A tényt elfogadja, de keresnie kell a tény szintézisét s meg kell alkotnia azt a világképet, amelyben a világ három ismereti képe egy ismereti képpen nyer kifejezést. Ha fogalmi világunk eddig csak a közepes nagyságú dimenziókra volt szabva, vagy ha kényszerítve vagyunk tovább is ezekre szabni, azt olyan korrekcióval kell tennünk, hogy abban a totális igazság jusson kifejezésre. Olyan világképet kell alkotnunk, amely nyitva van a végtelen nagy és a végtelen kicsiny felé s amelyben szóhoz jut mind a kettő. Mivel pedig a világképnek világnézetté kell lennie, tehát állásfoglalásra kell jutnunk mind felfelé, a végtelen nagy, mind pedig lefelé, a végtelen kicsiny irányába. Nem gondolunk itt sem metafizikai, sem teológiai spekulációra, a spekuláció nem használ sem egyiknek, sem a másiknak, de nincs is szüksége erre egyiknek sem, de gondolok arra a kritikai követelményre, amely ennek az új felismerésnek a következtében az ember és a világ ismeretének folytonos kérdésessé tételére kötelezi a filozófáló embert.

6. A mai természettudomány igyekszik megszabadulni minden elfogultságtól, legyőzni mindenféle dogmatizmust. még sajátalkotású pozitívista és materialista metafizikáját is sutba dobta, a természetfilozófiája lényeges változáson ment át, amennyiben kizárt abból minden spekulációt s csupán saját megismerési lehetőségeivel és módszereivel foglalkozik. Ezzel biztosította sajátos megismerésének rugalmasságát, „a folytonos bővítés eljárását”. Nemesak a tapasztalás területét tágitotta, hanem az egyszerű érzékeléshez képest a megfigye-

léseit is élesebbé tette, különösen a tökéletes eszközei által. A kísérletek segítségével pedig mesterségesen beleavatkozott a természetbe, a természeti körülmények szándékos megváltoztatásával s ezzel elérte azt, hogy olyan megállapításokat végzett, amelyek a pusztá várakozás közben sohasem kerültek volna megfigyelésre.

Azok a nagyszerű eredmények, amelyeket a természettudomány elért, a gondolkozó embernek a világról alkotott képét is tágitották s ami még nagyobb dolog, az emberi megismerő képességet, a szellemet olyan próbákkal és teljesítményekkel terhelte, amelyek alatt a szellem tovább izmosodott és nőtt. Ennek a hatása alatt fokozatosan megváltozott az emberről való felfogása is. A világ képének a bővülésével, együtt bővült az emberről alkotott felfogása is. Felismerte, hogy az ember a maga totalitásában nem pusztá fiziológiai tevékenységek rendszere, hanem éppen szelleme által olyan többlettel rendelkezik, amely már nem azonosítható sem a benne végbemenő fiziológiai változásokkal, sem a biológiai életfenntartás ösztöneivel. A mai természettudomány szellemében már nem lehet azt mondani, hogy Kant szabad akaratból űzött napi sétájának oka az „idegingerület“.⁶⁾ Mennyi mindenféle szellemi tényező határozza meg ezt a sétát s mennyi minden szellemi tevékenység előzi meg és követi azt a bizonyos „idegingerületet“.

Ez a rugalmasabbá, egyszersmind tisztábbá és alázatosabbá vált természettudomány kifelé, más tudományok felé nyitabbá lett. Ma a természettudomány az a szaktudomány, amelyben a legnagyobb a készség arra, hogy világosságát saját területén túl sugároztassa. Különösen a magyar természettudománynak olyan nagy a hódítóereje, hogy egyik szaktudomány sem versenyezik vele. Már csak ezért is számolnunk kell a világnézeti jelentőségével. Szinte kötelező erővel következik szelleméből az a parancs, hogy zárjunk ki világnézetünkől minden önkényes konstrukciót, különösen olyat, amely metafizikai és természetfilozófiai gondolatok keveréséből áll elő. Az, ami szükségképeni, azt vegyük annak, azt pedig, ami a szellem szabadságából következik, ne iktassuk a természeti szükségképeniségek sorába. Az októrvényt csak ott alkalmazzuk, ahol változás van s a változásban folytonosságra, de ne alkalmazzuk a szellem szabad kezdeményezésére. A „szabad okság“⁷⁾ pl., akármilyen filozófiai tekintélyek is beszélnek róla, végeredményében contradictio in adjecto, mert az ok mindig szükségképeni okozat, amínthogy a nyomában fellépő okozat is mindig szükségképeni, már ahol a relativitás törvénye nem korlátozza. A szellem világában pedig nincs természeti értelemben vett szükségképeniség, a szellem, igazi filozófiai értelme szerint, a szabadság feltétele

alatt él. A két világnak, a természeti és szellemi világnak, lehetséges a metafizikai egysége, amelyet a szellem megkövetel, de az ismerés tekintetében a kettő között olyan minőségi különbség van, mint a természeti-mechanikai kényszer és a logikai kényszer között. A logikai gondolkodás érvényes szabályaival kötelez, követel, a természeti törvény könyörtelenül kényszerít. A két világ között lehetnek analogiák, de ezek legfeljebb szemléltetnek, vagy illusztrálnak, de nem bizonyítanak. A két világ egyes mozzanatainak között lehetnek hasonlóságok, de nincsenek azonosságok. A természet és a szellem, a test és a lélek egy egységbe tartoznak, de egyik sem vezethető le a másikkól, mert a mi ismeretünk számára olyan minőségi különbségeket mutatnak, hogy aki ezeket eltünteti, ezzel eltörli a két tudományos megismerés: a természettudományi és a szellemtudományi megismerés közötti határvonalat s ezzel hozzájárul a tudományok határainak az összezavarásához.

7. Ha a természettudomány világnézeti jelentőségét tovább vizsgáljuk, örömmel kell megállapítanunk, hogy a mai természettudomány, igazi tudományos komolyságánál fogva már elhagyta azt az utat, amelyen pl. Haeckel haladt s azt a szellemet, amely őt jellemezte: lemondott az önkényes világnézet-alkotásról s kizárta a tudomány területéről azt a hebehurgyaságot, amely a tudományok határainak összezavarására és illetéktelen beavatkozásra vezet.

A természettudomány éppen azzal végez rendkívüli szolgálattal a világnézet-alkotás és a világnézet elmélyítése tekintetében, hogy a saját tudománya határain belül marad s a természeti világ határait kitágította a végtelen nagy és a végtelen kicsi irányában s ezzel a világot betöltő alakok, alkotók és képletek oly végtelen gazdagságát vitte az ismerés elé, hogy az emberi szellem megdöbbenve áll meg ez előtt a csodás gazdagság előtt. Ebben a gazdagságban szemlélve a világot, mind világosabban látjuk már, hogy a természeti világot alkotó alakoknak nincs más ismertető jelük, mint a bennük rejlő erő, amellyel önmagukat fenntartják s amelyet ezeknek részei egymásra gyakorolnak. A hatás, amelyet az erők kifejtenek, bizonyos jele annak, hogy ezekben van valami, ami nem alanyi eredetű, valami, amit nem az ismerő alany visz abba bele, de viszont azt is meg kell látnunk, hogy az erőnek s tevékenységeinek a felismerése pedig azért lehetséges, mert maga az ismerő szellem tevékenységrendszer. Ez a tevékenységrendszer nem produkálja a természeti világ végtelen gazdagságát, de viszont a szellem éppen olyan beláthatatlanul gazdag a természeti világ gazdagságának a felismerésére. Ennél azonban még nagyobb dolog az, hogy a természettudomány bármely új jelenséget, új természeti változást, vagy

viszonyt, eddig ismeretlen formát is fedez fel a szellem az értelmi megismerés és észbeli szintetikus gondolkodás által képes *jelentéssel* felruházni, tehát képes a természet legmeglepőbb jelenségeit tapasztalattá formálni és *jelentéssel* valóssággá tenni. Ugy ítéljük meg tehát, hogy a természeti világ nagyszerűsége előtt csak az tud bizonyos felemelő örömmézzel megállani, aki előbb ugyanezt a logikai örömmézzet a szellem nagyszerűségét megismerve, önmagában átéli.

Kétségtelen, hogy minden ismeret és megismerés öncélú, tehát a természettudományi ismeret és megismerés is az, de az is kétségtelen, hogy minden ismeretnek és a nyomában támadt igazságnak ki kell lépnie sajátos területéről s be kell lépnie a tudományok nagy univerzitásába s egyben hozzá kell járulnia az emberiség világképének a formálásához s életének az irányításához. Ha a természettudomány igen sokszor az öncélú tudományosságot is megtagadva, oda szegődik a civilizáció, közelebbről a technika szolgálatába, mennyivel inkább meg kell tennie azt, hogy öncélúságának a feláldozása nélkül vállalja a kultúrának a szolgálatát is, általában is, közelebbről a világnézetben is. Ez az utóbbi követelmény pedig csak annyit jelent, hogy hallgassa meg a filozófia kritikai ítéleteit. Ha ezt tette volna, nem inaugurált volna olyan hamis világnézeteket, aminők voltak pl. a materializmus, a monizmus, vagy utóbb az evolucionizmus, amelyekkel nemcsak a saját hitelét rontotta, hanem indítást adott hasonló filozófiai szekták keletkezésének is. Viszont a filozófiának is kötelessége, éppen a világnézet érdekében, meghallgatni a komoly természettudomány tanításait. Hogy erre a filozófiában megvan a készség, erre nagyszerű példát adott a magyar Böhm Károly.

TAVASZY SÁNDOR.

Irodalmi utalások:

¹ *Báró Brandenstein Béla:* Az ember a mindenségben. Első kötet: I. Az emberi test, II. Az emberi kultúra, Budapest, 1936. Második kötet: III. Az emberi lélek, Budapest, 1937. Harmadik kötet: Az ember világhelyzete, Budapest, 1937. Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.

² *Dr. Kolosváry Gábor:* Természettudományos világnézet. Természettudományi Közlöny, 1938. februári szám, 108. lapon.

³ *Báró Brandenstein Béla:* Természettudomány és világnézet. Természettudományi Közlöny, 1937. novemberi szám, 582. lapon.

⁴ *Hans Reichenbach:* Atom és világegyetem, Budapest, évszám nélkül, 10. lapon.

⁵ Ugyanaz, ugyanott.

⁶ *Dr. Kolosváry Gábor:* Idézett tanulmány, 109. lapon.

⁷ *Br. Brandenstein Béla:* Természettudomány és világnézet c. tanulmánya, 583. lapon.

Az értékelés problematikája.

Ha a dolgok értékelésének csakugyan van objektív alapja, akkor ezt kétségkívül csak a filozófia derítheti fel. Semmiféle más tudomány, bármennyire próbálja is elemezni a tapasztalati valóság érzéki, azaz materiális tartalmát, az értékelés nyitját: értékítéleteink lehetőségét soha megfejtani nem tudja. A természettudományok képességét ennek a kérdésnek tisztázása messze meghaladja, mert ezek a tapasztalatot egészen más módszerrel és szempont szerint vizsgálják. Az értékelés tudománya tehát csak azon diszeplinának lehet a hajtása, amely a dolgokra vonatkozó ismereteink érvényességének kérdésével foglalkozik. Ez pedig a filozófia. Az értékelmélet tehát ennek magzata.

A filozófia történetéből tudjuk, hogy az érték egyes fajait: a *jót, szépet, igazat* az emberi elme már elég korán kezdte kutatni. Ennek ellenére magának az értékelésnek jelentőségét a gyakorlati élet megélésében s annál fogva a tudomány problematikájában nem tette öntudatos ráeszméléssel a tudomány tárgyává mind a legújabb időkig. Pedig az értékelés az embernek egzisztenciális fontosságú ténykedése. Egész életét ez irányítja. Ha az ember nem tett volna különbséget hasznos és káros, kellemes és kellemetlen, jó és rossz, igaz és téves között, már létele első napján elpusztult volna.

Az értékelmélet sorsa a filozófia sorsával szorosan összeforrt. Ez érthető is, hiszen a filozófia törzsének egyik hajtása. Ebből pedig következik, hogy értékelmületről, mint tudományról, csak annyiban van jogunk beszélni, amennyiben maga a filozófia, amelyből származik, nem fogalmak költészete, hanem szintén tudomány a szó legkomolyabb értelmében. Ha tehát a filozófia tudományjellegét kimutatni nem tudjuk, az értékelmélet sorsát sem menthetjük meg. Viszont, ha nem beszélhetünk tudományosan az értékelés elméletéről, akkor értékismereteink tárgyát is fikciónak kell minősítenünk, mert nem lehet valóság az, amit nem illeszthetünk be a tapasztalatot lehetőségessé tévő logikai törvényszerűségek keretébe. Ez az indoka, hogy mielőtt az értékelmélet problémájának vizsgálatába bocsátkoznánk, előbb a filozófia tudományjellegére kell röviden rámutatnunk. Ami ezt élteti, az élteti majd az értékelméletet is. Amilyen módszert ez követ, azt kell követnie amannak is.

Talán furcsálhatná valaki, hogy a filozófia jogosultságának kérdését vetjük fel. Hiszen még egyetlen tudomány sem foglalkozott azzal a gondolattal, hogy a maga *léti jogát* igazolja. Mindegyik csak egyszerűen hozzáfog a maga tárgya nyugodt kifejtéséhez. De hogy ezen munkája jogosultságában esetleg kételkedjék, erre még csak nem is gondol. A filozófia azonban kivétel. A filozófiatörténet tanúsága szerint ugyanis a filozófia kezdetben egy volt a tudománnyal általában. A filozófia kezdete tehát a tudomány kezdete volt. Hogy azután a tudományok egymástól elkülönödtek, ez értelmünknek a tapasztalati valóságokról szerzett ismereteiben való szüntelen gyarapodásának természetes következménye volt. Az első tudományos érdeklődés köre szűk volt, tárgya kevés. Csak a valóság legrikítóbb, legdurvább vonásaira terjedt ki. De amint a finomodó figyelem, a folyton izmosodó értelmű ösztön, mind finomabb részleteket tudott észrevenni, mind több magyarázni valót talált. A tudomány tehát lassan elágazódott, új szakokkal bővült. Így vált külön a természet tudománya az emberétől. Itt is az emberről, mint természeti lényről szóló tan, az emberről, mint erkölcsi lényről szóló tantól, stb., stb.

E szétválás közben azután egyszerre csak surlódás támadt a filozófia és a többi tudományok között. E surlódás nem egyszer ellenségeskedéssé fajult. Ennek oka pedig az volt, hogy a különböző tudományok a tapasztalati valóságokat teljesen lefoglalták. Az egyes jelenségekkel speciális tudományszakok kezdtek foglalkozni. A filozófia tudományjellege így egy szép napon problematikusnak látszott. A filozófia ugyanis eddig azzal foglalkozott, hogy a valóság mivoltát megismerje. Ezt a szerepet azonban idővel a valóságokkal foglalkozó különféle tudományok vették át. Ezek tehát joggal mondhatták, hogy illetékesebbek a valóság magyarázatára, mert hiszen már a munkabeosztásuk végett is sokkal nagyobb lehetőségük van a valóság mélyebb megismerésére, mint a filozófiának, amely erre a szerepre egymaga akart vállalkozni. Viszont ha a filozófia feladatkörét a többi tudományok teljes egészében átvették, akkor joggal fel kell vetnünk a kérdést: van-e hát még értelme, hogy filozófiáról, mint autonóm, azaz az összes eddig ismert tudományoktól különböző tudományról beszéljünk?

Pedig a filozófia a maga autonóm természetéről ennek ellenére sem mondott le. Ösztönösen érezte, hogy amire ő feleletet vár, amit kérdez és keres, arra a természettudományok soha nem fognak tudni megfelelni, bármennyire analizálják is a tapasztalat tartalmát. Az értelmi ösztön igen hamar felismerte, hogy az empirikus tudományok éppen a legfontosabb kérdésre nem képesek feleletet adni, bár-

mennyire vizsgálják is az érzéki adatokat. Nem tudják megmondani, miként lehetnek a tapasztalati valóságra vonatkozó ismereteink igazak? Ennek a titoknak leleplezésére egy egészen új módszerrel dolgozó tudománynak kell vállalkoznia. Ezt teszi már most a filozófia. Ez az új módszer Kant zseniális felismeréséig abban állt, hogy a tapasztalati valóságot noumenonra és fenomenonra darabolta. A filozófia ugyanis így érvelt: Amit a természettudományok megismernek, semmi egyéb, mint a tárgy, ahogyan érzékileg adva van. Az értelem azonban az érzékiség mellett külön ismeretforrása az alannak. Az ő feladata tehát, hogy megismerje a tárgyakat úgy, ahogyan még az érzékelés előtt adva vannak. Amit ő megismer, az a valóság igaz természetének, vagyis szubstanciájának ismerete.

Itt csak úgy melleslegesen jegyezzük meg, hogy a filozófia sohasem azt ismerte tulajdonképeni céljának és feladatának, hogy egy transcendens világot ismerjen meg, hanem hogy az ismereti tárgyakra vonatkozó ismereteinek érvényességét, azaz ismereteinek objektivitását megértse. Mivel már most az érvény problémájának megoldására a jelenségvilágot nem tartotta alkalmasnak, ezért állított vele szemben még egy transcendens világot, a *mundus noumenont*. Ettől a perctől kezdve a filozófia egyetlen vágya volt, hogy az alanyi funkciók mögött „elrejtett” titokzatos világot lelelje.

Amde éppen ezen a ponton ütközött össze a természet-tudományokkal. A filozófiának ugyanis nincs joga olyan ismerőképeségben hinnie magát, amely távolabb érne, mélyebbre hatolna, mint amennyire a többi tudományok képesek a maguk tárgyai megismerésében. Hiszen köztudomású, hogy a filozófia is ugyanazon eszközzel dolgozik, mint amezok: a véges emberi ésszel. Mit is találhatna még megismerni valót az általuk már feldolgozott valóságban? A filozófia tehát semmiképen sem kereshet mélyebben rejlő titkokat, mintha az egyes tudományokat felfedezéseikben meg akarná pótolni, vagy éppen szégyeníteni. Nem puhatolhatja, vajjon mi lehet a dolgok mélyén, vagyis túl azon, amit a tapasztalatot magyarázó tudományoknak sikerült feltárniok belőle. Még kevésbbé, mi lehet a dolgokon túl, mert a valóságon túl éppenséggel nincs magyarázni való. Mit végez tehát a filozófia? Mi ad létjogot neki a többi tudományok között? Nyilván semmi egyéb, mint amit fenntebb említettünk: az empirikus tudományok által megismert valóságokra vonatkozó ismereteink érvényességét, vagyis az ismereti tárgy objektivitását kell igazolnia. Ezért törte át a tapasztalat korlátait s ezért kereste évezredekén át az ismereti tárgyakra az érzéki megismerés előtt tételezett létformáját.

Kantnak kellett jönnie, hogy a teljes csődbe jutott filozófiai gondolkodást zseniális felfedezésével a tragikus bukástól megmentse s helyes irányba terelje. Lángelméje felismerte, hogy az ismereti tárgy objektívitásának kritériumait nem a mögötte képzelt sejtelmes világban, hanem magában a megismerő elmében kell megkeresnünk. Ebben áll híres kopernikusi tette. A filozófia most már a dolgok metafizikája helyett a *tudás* metafizikája lett. Továbbá neki kellett újból felfedeznie, hogy a filozófia problémája nem a tapasztalat mögött képzelt dolgok felkutatása, hanem a tapasztalatra vonatkozó ismereteink érvényességének igazolása. Ezt azért jó tudni, mert az értelem ezen kérdés tanulmányozása közben már annyira belemerült a magánvaló világba, hogy a végén el is feledkezett magáról az okról, amely ennek a titokzatos valóságnak megragadására állandóan rábeszéli. Ennek a mágikus világnak leleplezését minden további töprengés nélkül a filozófia öncélú feladatának tekintette. Az értelemnek Kant figyelmeztetéséig eszébe sem jutott, hogy a filozófia problémáját másutt próbálja megkeresni.

A filozófia a tapasztalat tárgyasságának feltételeit — ami egyébként a filozófiai buvárkodásnak örök időktől fogva feladatát képezi — Kant óta tehát nem a logostól függetlenül létező misztikus erőben, ismereteink érvényességének alapját nem a transcendens világban, hanem a szellem struktúrájában keresi. Ha már most ítéleteinket, amelyek a tárgyi valóság megismerésének logikai eszközei, közelebbről szemügyre vesszük, úgy azt találjuk, hogy ezek ismeretelméleti szempontból két csoportra oszthatók. Ennek illusztrálására vegyük a következő két ítéletet: 1. Ez a tapasztalati valóság rózsá. 2. Ez a rózsá piros. — Az előbbivel nyilván értéket akarok megállapítani, mert célom, hogy a tapasztalati valóság lényegét, azaz legértékesebb jelentését meghatározzam. Ez az ítélet tehát azt jelenti, hogy a legértékesebb mozzanatot, amelyet ebben a tapasztalati valóságban keresek, éppen a rózsá jelentése fejezi ki. Amikor majd az értékelés logikumát fogjuk vizsgálni, teljesen világos lesz, hogy a tapasztalati valóságok értékének megállapítása az ilyen természetű ítéletekkel teljesen be van fejezve. Azt is látni fogjuk, hogy teljesen téves azon felfogás, hogy az értelem először a tapasztalat „*lényeges*“ mivoltát ismeri meg s azután értékeli.

Ha ezzel szemben az utóbbi ítélet jelentését vizsgáljuk, úgy találjuk, hogy egy puszta tény, illetve ténylegességet akarunk vele megállapítani. Vagyis meg akarjuk határozni annak a mozzanatnak ontológiai tartalmát, amelyet az értékelő tudat előbb a tapasztalati valóság legbecsesebb részének fogadott el. Ezen ítéletben az értékelésnek még csak legkisebb nyomát sem fedezhetjük fel.

Ítéleteinknek ezen futólagos ismeretelméleti vizsgálatából egy tény világosan áll előttünk. Az t. i., hogy az értelem őket vagy ténymegállapításra, vagy tényértékelésre használja. A filozófia az előbbieket ontológiai, az utóbbiakat pedig axiológiai ítéleteknek mondja. Mindkettő egyformán megismerést jelent.

Amikor tehát felteszem a kérdést: hogyan lehetnek érvényesek a tapasztalatra vonatkozó ismereteim? — ezalatt már most azt kell értenem, hogyan lehetséges a tényértékelés és a ténymegállapítás. Ha pedig az értelem ezen kétféle munkáját összezavarja, a legsúlyosabb paradoxonokba bonyolódik. Ilyenformán azután a tapasztalatra vonatkozó ismereteinek érvényességét sem tudja megmagyarázni többé. A metafizikai bonyodalmak oka ugyanis mindig abban keresendő, hogy az értelem túlságosan mereven hozzátapad az ontológiai valósághoz. Ezzel pedig az értékelő tudat munkáját csorbítja meg. Nem engedi kellőképpen érvényesülni, mint mindenfelé láthatjuk a dogmatizmus legkülönbözőbb rendszereiben. Nem volna túlságosan nehéz kimutatni, hogy *materializmus*, *panpsychizmus*, *pantheizmus*, *teizmus*, *deizmus*, etc. etc. sohasem születtek volna meg, ha az értékelő tudat a maga tárgyának értelmezésében nem tapadt volna az ontológiai szemponthoz. Vagyis ha az értelem a tapasztalati valóság értékességének biztosítása végett nem folyamodott volna olyan kritériumokhoz, amelyeket az ontológiai tudattól megkövetel, hogy az értékelő tudat által értékesnek minősített ismereti tárgyat az ontológiai ismerési mód szempontjából *létezőnek* tekinthesse. Mint ismeretes, a determinizmus és indeterminizmus természetlen vitája is az ismereti tárgy értékessége feltételeinek reális megléte feltételeivel való összetévesztéséből született meg. Továbbá ugyancsak itt kell keresnünk a *szolipszizmus* és *Ding an sich* monstruózus gondolatának gyökerét is.

Hogy az ontológiai ismerési módnak megfelelő ismereteink miként lehetnek érvényesek, vagyis hogyan lehetséges a ténymegállapítás, azt Kant már kimutatta. Erre vonatkozó ismeretelméleti eredményeit lényegükben nem kell korrigálnunk. Okfejtése annyira tökéletes és kimerítő, hogy legfeljebb csak más szavakkal ismételhetnők meg mindazt, amit mondott. Feladatunk tehát, hogy a munkát ott folytassuk, ahol ő abbahagyta. Vagyis nekünk az értékelő ismerési módnak megfelelő ítéleteink érvényességének problémáját kell tisztáznunk. A königsbergi bölcselel ezzel adós maradt. Sőt, nemcsak hogy adós maradt, hanem mégcsak fel sem ismerte, hogy mindennapi tapasztalataink a tudat kettős tevékenységéből származnak. Az értékelő tudat jogainak ezen megcsorbítása, illetve az érték problémájának az ontológiai ismerési mód területére való öntudatlan átutalása ennél fogva ész-

bontó metafizikai bonyodalmakat teremtett. Az ontológiai szempont szerint vizsgált axiológiai élmények megint elhomályosították a tapasztalati valóság ontológiai arculatát, holott a ténymegállapítás lehetőségét a nagy mester egyszer már végérvényesen tisztázta. Ebből az ismeretelméleti hibából származott a *Ding an sich* illogikus fogalma, amely a kriticismus vívmányát csaknem létében ingatta meg. Az ontológiai és axiológiai munka egybevetése a tulajdonképpeni oka, hogy Kant rendszere ismeretelméleti szempontból Janus-arcú. Azaz, hogy egyformán mondhatjuk dogmatizmusnak és idealizmusnak, aszerint, hogy melyik oldaláról nézzük. A kanti koncepciónak ezen Janus-természete azonban azonnal eltűnik, s ezzel együtt a rendszerben idegen testként bennmaradt paradox fogalmak rendre elesnek, mihelyt az ontológiai ismerési módot elkülönítjük az értékelő ismerési módtól és mihelyt az utóbbinak ismeretelméleti problematikáját a jól bevált transcendentális módszer alapján tisztázzuk. Ezzel együtt végérvényesen igazoljuk a filozófiának a többi tudományok mellett való autonóm természetét, mert maradéktalanul tudunk választ adni erre a kérdésre: miként lehetnek érvényesek a tapasztalatra vonatkozó összes ismereteink? Hogyan lehetséges a tudás?

Kant óta tudjuk, milyen módszert kell követnünk, ha meg akarjuk érteni, hogyan lehetnek érvényesek a tapasztalatra vonatkozó ismereteink. Mivel értékélményeink is csak az úgynevezett értékítéleteinkben nyernek kifejezést, tehát ezek érvényességének problémáját is a kopernikusi módszer alapján kell majd megoldanunk.

*

Hogyan lehetséges az értékelés?

Az összes eddig ismert úgy dogmatikai, mint transcendentális módszerrel dolgozó axiológiai vizsgálatok egyetlen pontban megegyeznek. Mindenik ugyanis azon meggyőződésre támaszkodik, hogy az értékelés csak úgy lehetséges, ha létezik valahol egy *abszolút értékes*, amihez azután az értékelendő dolgokat viszonyíthatjuk. Ebből pedig következik, hogy az értékelmélet legfőbb problémája, hogy ezt az *abszolút értékest* felfedezze. Ennek a feltevésnek helyességében sem a dogmatizmus, sem a transcendentálizmus, vagy röviden: idealizmus, soha egy percig sem kételkedett. Csak a probléma megoldását illetőleg kerültek nézeteltérésbe egymással. A dogmatizmus ugyanis ezt az abszolút értékvalóságot egy az ismerő alanytól függetlenül létező metafizikai dologban, az idealizmus pedig magában az alanyban, illetve az Enben vélte megtalálni.

Már most hogy létezhetik-e a megismerő elmétől függetlenül bármiféle tapasztalati valóság, s hogy értelmünk szerkezethetne-e ilyen természetű dolgokról tudomást, arra már Kant megadta a megfelelő választ. Épp ezért ezen feltevésben rejlő logikai ellentmondásra szükségtelen újból reámutatnunk. Annál inkább kell foglalkoznunk az idealizmus állításával. Ez ugyanis arra hivatkozik, hogy eredményéhez a kopernikusi módszer segítségével jutott. Ha azonban ez igaz, akkor hogyan lehetséges, hogy az értékelés problémáját nemcsak hogy nem tudta megoldani, hanem ugyanolyan bonyodalmakba sodródott, mint a dogmatizmus? Nem vet-e ez árnyékot a kopernikusi szemléletre? Ha az abszolút értékes csakugyan azonos az Énnel, amint axiológiájában Böhm, aki az értékelméletet első ízben próbálta az idealizmusba gyökereztetni, tanítja, akkor ki lehet-e védeni a Varga Sándor tanulmányában olvasható következő kritikát: „Ennek a rendszernek alapja a valóságot alkotó szellem, amely a maga alkotását értékesnek ítéli. Ebből pedig a kritika jogosan következtet minden valóság értékességére, de épp ezért az értékkülönbségek megszüntetésére is. A valóság és az érték forrását képező szellemen a két fogalom végül is egybeesik, ami nem egyeztethető össze a kultúrateremtés előfeltételét képező axiológiai tudat tudományos fogalmával. Itt már a misztika birodalmában járunk s Böhmnek hibája, hogy ezzel nem számol; saját eljárását nem tudatosítja kellőképen.” (Varga Sándor: *A lét oksági meghatározottsága. Megjelent a Szellem és Élet 1. számában. 84. o.*) Viszont ha az érték más, mint a szellem, akkor sem állhat meg többé az idealizmus sem. Mi hát akkor ebből a sötét labirintusból a helyes kivezető út? Mert kell, hogy legyen, mivel értékítéleteknek érvényességének megértéséhez a kulcsot csak az idealizmus adhatja kezünkbe. A paradoxon nyitját abban kell látnunk, hogy az értékelés lehetőségének problémája akkor sincs még megoldva, ha az abszolút érték mértékének a dogmatizmus által tételezett transcendens valóság helyett magát az Ént fogadjuk is el. Hiszen tudjuk, hogy az Én alany-tárgy formában létezik. Szembesített tartalmától magát el nem választhatja, de még csak nem is gondolhatja. Csak látó, halló, érző, gondolkodó, stb. Ennek ismeri magát. Hogy is lehetne mint merő absztrakció az abszolút érték mértéke? Nem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk, hogy amikor az Én önmagát gondolja, azaz magát megismeri, akkor lényeges mivoltát állapítja meg. Ez pedig, mint alább részletezni fogjuk, értékelési művelet. Az Énnel ugyanis igen gazdag tartalma van s amikor a temérdek tartalmi mozzanat közül egyet mégis kiemel és lényegének mondja, akkor ezen ismeretéhez csak az értékelés útján juthatott el. Az a felfogás

tehát, amely azt vallja, hogy az értékelés lehetőségének, illetve értékítéleteink érvényességének feltétele egy abszolút értékvalóság ismerete, semmi egyéb, mint a logikából jól ismert *petitio principii*. Hiszen nyilvánvaló, hogy mindenféle abszolút értékvalóság ismeretéhez kizárólag becslés által jutunk. Ebből pedig következik, hogy abszolút értékesnek csak annyiban tekinthetünk valamit, amennyiben helyes, azaz érvényes a reá vonatkozó értékítéletünk.

Értékítéleteink érvényességének problémáját tehát nem az oldja meg, aki mindenáron valami abszolút értékest próbál felkutatni, hanem az, aki meg tud felelni erre a kérdésre: hogyan lehetnek érvényesek valamely tárgyra vonatkozó becslő ítéleteink, amikor ezek okilag determinálva vannak? Mert okának kell lennie, ha egy és ugyanazon tapasztalati valóság temérdek jelentései közül pont csak X jelentést tartom legbecsesebbnek. Ez tehát az értékelmélet igazi problémája és ezt semmiféle abszolút értékesnek tételezésével nem tudom megmagyarázni. Ennek félreismerése okozza az értékelméletnél az összes metafizikai bonyodalmakat. Míg tehát az ok és érvény viszonyát nem tisztáztuk, nem tudhatjuk, miképen lehetnek igazak becslőítéleteink, illetve hogy miképen létezhetnek valamiféle abszolút értékes?

Böhm hibája tehát nem az, hogy az értékelés problémáját a kritikai módszer alapján kísérelte megoldani, hanem az, hogy nem pillantotta meg az értékelmélet igazi feladatát. Ennélfogva az értékelés lehetőségét illetőleg nem is adhatott kielégítő magyarázatot. Lássuk azonban, miféle lélektani és logikai praemisszákból indult ki Böhm? Miféle axiómákból akarta az értékelés problematikáját levezetni? Ezek ismeretére különösen azért van szükségünk, hogy alapvető tévedését már ezekben kimutassuk és a hibát kiküszöbölve, azután az értékelés lehetőségének kérdését a transcendentális módszer alapján megfejtessük.

Mint az E. V. III. kötetében olvashatjuk, az értékeléshez Böhm szerint szükségesek: 1. egy tárgy és ennek hatása az emberre, 2. a hatás folytán keletkezik a tárgy objektív képe, amint az érzéki adatokból kialakul, pl. a rózsza fehér, illatos, fodros levelű, stb. 3. ehhez az objektív képhez járul az alanyi elváltozás, pl. a rózsza illata kellemes, színe szép, stb. A tárgy maga tudat előtti mozzanat lévén, tehát kiküszöbölhető és így előáll a következő ítélet: Az illatos rózsza kellemes. Ezt az ítéletet nevezi Böhm a tetszés alapítéletének, amely még semmiféle becslést nem tartalmaz, mert pusztán ontológiai ítélet. Benne állítmány gyanánt az élv vagy kín valamilyen mértéke szerepel. A becslés ott kezdődik, ahol ez a kín, illetve élv megméretik.

Ezen megállapításokhoz már most a következő megjegyzéseket kell fűznünk:

Az értékelés problémájával kapcsolatban először is azzal kell tisztában lennünk, hogy nekünk nem *értékes* dolgok vannak adva olyan értelemben, mintha tudásunk lehetne olyan tárgyokról, amelyeknek lényege abban áll, hogy *értékesek*. Ilyen megállapítás *petitio principii*-ben szenvedne, amit később be is fogunk még bizonyítani. Az igazság az, hogy mi a tapasztalat különféle jelentéseit különbözőképpen értékeljük. Ez lélektanilag annyit tesz, hogy a szeretet különböző mértékével halmozzuk el. Ezen becslésünk pedig, mint szintén nemsokára látni fogjuk, mindig csak az intelligenciára vonatkozhatik, amely a tapasztalatban érvényesül. Minél jobban, minél tökéletesebben nyilvánul meg valamely jelentésben, annál intenzívebben tiszteljük. Ha tehát mégis értékes dolgokról beszélünk, ezalatt azt értjük, hogy ismerünk észszerű, az intelligenciát kifejező jelenségeket, illetve jelenségeket.

Másodszor pedig tudnunk kell, hogy az értékelési folyamat nem akkor indul meg, amikor már a tárgyat megismertük, — mint ahogyan Böhm Károly fenti álláspontjából ez következik — sem pedig az ismereti tárgy által előidézett élv vagy kín nem kényszeríti az Ént, hogy a megismert dolgokat még értékelje is, hanem ellerkezőleg: amikor a tapasztalati valóságot valamilyen tárgynak mondjuk, — pl. rózsának, atomnak, stb. — akkor a tapasztalatot már értékeltük. Azt akarjuk ugyanis ezzel mondani, hogy azon értékmozzanatot, amelyet a tapasztalati valóságban keresek, amelyet nekem lényegnek kell tartanom, az atom, illetve a rózsát jelentése fejezi ki. Már ebből is világos, hogy a tapasztalati valóság lényegét megismerni annyit tesz, mint értékét meghatározni.

Az értékelés funkciója tehát *a priori* természetű. Ezért nem függhet az élv és kintől. Ez utóbbiaknak egészen más szerepük van. Később meglátjuk. Az értékelés *a priori* feltétele, hogy tapasztalatainkat ismereti *tárgyaknak* foghassuk fel. Nélküle „*tárgyismeret*“ nem volna lehetséges. Az értékelés a tapasztalásnak éppoly szükségszerű tovább nem magyarázható funkciója, mint pl. a tér és idő funkciók. Ez utóbbiaknak sem kereshetjük további okát, mert nem lehet elképzelni olyan Ént, amely ne ezekben a szemléleti formákban fejtené ki magát. Az Én ez utóbbi esetben magát másnak is ismerhetné, mint tér és idő, már pedig éppen ez a logikai képtelenség. Az Én ugyanis minden ismeretének lehetőségét ezen funkciókból képes csak megérteni. Hasonlóképpen az értékelés számára sem lehet további okot keresni, mert hogy ezt megismerhetnők, ez már megint értékelést tételezne fel. Ugyanis ezen ok mivoltát lényegéből állapíthatnók csak meg,

ez pedig értékelési tevékenység. Nem férhet tehát hozzá kétség, hogy az értékelés minden tárgyismeretnek előfeltétele.

A mondottakból meggyőződhetünk, hogy az értékelés problémáját nem az képezi tehát, hogy megkeressünk egy abszolút értékvalóságot, — ami alatt logikusan természetesen csak valamilyen tapasztalati valóságot, illetve a tapasztalat valamely jelentését érthetjük — mert ilyen abszolút értékesnek megismerése, mint fentebb már rámutattunk, csak értékelés segítségével történhetnék. Az értékelés igazi problémáját értékelő tudatunk oki ténykedése adja fel. Mégpedig azért, mert csakugyan oka kell legyen, hogy valamely tapasztalati valóság sokféle jelentése közül, amelyek mind az Enre hatnak éppen egyet becsül legjobban, egyet fogad el lényegének. S nekünk éppen arra kell válaszolnunk, hogy miképen lehetnek érvényesek értékítéleteink, amikor értékelésünk okilag determinálva van? Ha az ok és érvény fogalmáról ki tudjuk mutatni, hogy ezek nem zárják ki egymást, akkor az értékelés problémáját végérvényesen megoldottuk.

A következőkben tehát azt fogjuk kimutatni, hogy az értékelés csakugyan értékelő tudatunk oki ténykedésének problémája és hogy az értelem azért keres az értékelés lehetsége számára egy abszolút értékvalóságot, mert azt hiszi, hogy olyan értékítéletei, amelyek okilag determinálva vannak, nem lehetnének érvényesek. Vagyis meg fogjuk érteni, hogy az értékelés problémája azonos a szabadság problémájával. Aki tehát az ok és szabadság problémáját össze tudja egyeztetni, az eo-ipso az értékelés lehetőségét is meg fogja érteni.

Ezek után fogjunk hozzá tézisünk igazolásához.

Mint már ismeretes, minden tapasztalatunknak, amelyet ismereti tárgynak tudunk, sokféle jelentése van. Értékelő tudatunk már most ezeket rangsorba helyezi. Ezt akkor teszi, amikor a tapasztalati valóság igaz mivoltát meghatározza. Ezt példával fogjuk megvilágítani. Vegyük jobban szemügyre azon jelenséget, amelyet az orvosi tudomány gyógynövénynek ismer. Nyilvánvaló, hogy ezen tapasztalati valóságnak nemcsak ezen egy jelentése van. Éppúgy mondhatná valaki pirosnak, illatosnak, virágnak, stb., amint hogy ez a gyakorlati életben meg is történik. Ha azonban az orvosi tudomány ennek ellenére mégis gyógynövénynek mondja ezt a jelenséget, csak azért teszi, mert ezen jelentését tartja igazi mivoltának, vagyis lényegének. Már most mi indítja az értelmet arra, hogy épp ezen jelentést ismerje el az említett tapasztalati valóság lényegének? Ennek megértéséhez megint a következőket kell tudnunk. Ugyanis valamilyen tapasztalati valóság minden egyes jelentése más-más érzést vált ki lelkünk-ből. Mindezen eseteknek megfelel bennünk határozott érzelmi

állapot. Öntudatunk tehát először is ezekre fordul s azt vizsgálja, melyiket szeresse jobban? Nyilvánvalóan azt lesz kénytelen legjobban kedvelni, amelyik leghatalmasabb. Tehát bármelyiket tartja legbecsesebbnek, az értékelő tudat ténykedésében beállt változásnak mindenképen elégséges oka kell legyen. Az októrvény értelmében pedig az értékelő tudat oki ténykedését a leghatalmasabb ok determinálja. Igen ám, csak hogy az élvét és kint az értelem intenzitás, és minőség szempontjából tekintheti. Már pedig mennyiség és minőség disparat természetű fogalmak. Itt tehát azt kell tisztáznunk, hogy az élv és kint, mint a becslés funkciója oki tevékenységének motívumai, minő szempontból lehetnek az öntudatra nézve hatalmasak?

Közismert dolog ugyanis, hogy az öntudat mindenféle motívumra csak saját természetének megfelelően reagálhat. Az a kérdés tehát, hogy a mennyiségi vagy minőségi szempontból leghatalmasabb motívumra kénytelen-e reagálni? Ennek eldöntéséhez ismernünk kell előbb az öntudat természetét. Milyennek ismeri hát az öntudat a maga természetét? Más szóval: mit tart a maga lényeges mivoltának? Amint láthatjuk, amikor az Én a maga természetét, azaz a maga lényegét megállanítja, akkor szintén értékelni kénytelen. Hiszen különböző tartalmi mozzanatait kell rangsorolnia s épp az a kérdés, miféle tartalmát tartja lényegének? Ha már most erre a kérdésre meg tudunk felelni, az értékelés lehetőségének problémáját megfejtettük, mert választ kapunk arra a kérdésre: hogyan lehet érvényes az öntudatnak olyan becsló ténykedése, amely okilag determinálva van?

Az ismeretelméletből tudjuk, hogy az öntudat létformája az alany-tárgyra válása.

Ebből következik, hogy lényegét szembesített tartalmából, tehát abból, amit tárgynak mond, ismeri meg. Már most miféle mozzanat lehet az, amit önmagában legtöbbször kénytelen becsülni? Nyilván ez lesz az ő természete, illetve lényeges mivolta. Amit már most az öntudat magával szembesít, az a tapasztalat a maga természetének jelentésével. Minden egyes jelentés egy-egy meghatározott érzést vált ki belőle. Ezen jelentések tehát az alanyban különböző élveket, esetleg kínokat okoznak. Ezekre fordul tehát először, hogy eldöntse, melyiket szeresse jobban. Bizonyos, hogy azon érzés fog győzni, amely okilag leghatalmasabb. Azt lesz kénytelen legtöbbször becsülni. Az öntudat azonban — mint láttuk — a különböző jelentések által kiváltott szubjektív érzéseket kétféle szempontból szemlélheti, u. m. a kvantitás és minőség szempontjából. Minden érzés tehát az Énre kétféle szempontból lehet hatalmas. Viszont az alany csak egyféleképpen reagálhat. Mivel mennyiség és minőség disparat természetű

fogalmak, tehát nem mérhetők össze. Az Ennek azonban valamelyik szempontot feltétlenül becsülnie kell, mert nincs módjában elzárkózni az oki hatásra való reakciója elől. Bárhogy történjék is a döntés, annyi bizonyos, hogy csak elégséges ok alapján jöhet létre. Mi lehet azonban ezen elégséges ok? Mivel indokolja az Én önmagának, hogy az egyik szempontot jobban kell tisztelnie, mint a másikat? A felelet kézen fekszik: nyilván azon intelligenciával, amely az egyik szempontban a másikkal szemben jobban érvényesül. Ez a szempont pedig nem lehet más, mint a minőség.

Az öntudat tehát a motívumokat a bennük érvényesülő intelligencia alapján becsüli. Mégpedig annál jobban, minél tökéletesebben jut bennük kifejezésre. Más szempont szerint való reakciója teljességgel képtelenség lenne, mert egyszerűen nem tudná felfedezni azon közös alapot, amelynek figyelembevételével diszparat természetű motívumokat logikai ellentmondás nélkül rangsorba helyezhetne. Egyedül az észszerűség a logikai indok, amiért az öntudat az egyik motívumot a másikinál jobban becsüli. Ez annyit jelent: minél több intelligenciát, rációt talál valamelyik motívumban, annál intenzívebben kénytelen szeretetét reápezarolni. Az aztán egészen más kérdés természetesen, hogy azon tapasztalati valóság, amelyben az értelem a legtöbb intelligenciát véli felfedezni, csakugyan a legtöbb intelligenciát tartalmazza-e? Ezen a ponton utalnunk kell Böhm axiológiájára. Ebben nagyon szépen kimutatta az Én különböző fejlődési fokozatokat. Ennek megfelelően egy és ugyanazon dolgot másként értékeli mint gyermek és másképp mint felnőtt. Amilyen mértékben világosabban kibontakozik az értelem előtt a dolgok logikai alkata, éppoly mértékben megváltozik értékelése is. Mindezt Böhm említett művében nagyon szépen kimutatta, ezért elég, ha utalunk rá. Legfeljebb annyit kell ezzel kapcsolatban megjegyeznünk, hogy a hedoné és haszon szerint való értékelés nincs ellentétben az intelligencia szerint való értékeléssel, mert akkor nem is értékelhetne így az Én. Erről azonban tanulmányunk végén fogunk még röviden megemlékezni. Itt elég annyit kijelentenünk, hogy hedoné és haszon axiológiai jelzők, mert az Én lényegére vannak vonatkozással, ez pedig axiológiai kategória. Bennünket tehát ezúttal csak annyi érdekel, hogy az értelem bármely motívumát kizárólag csak a benne érvényesülő intelligencia alapján becsülheti. Ezzel már most megdőlt azon ellenvetés, amely szerint becsülő ítéleteink azért nem lehetnek érvényesek, mert a becsesnek tartott mozzanatot nem szabadon, hanem kényszerűségből, azaz ellenállhatatlan dinamizmus végett szeretjük.

Miért is tiltakozik tulajdonképpen az értelem az ellen,

hogy a leghatalmasabb motívum által determinált értékítélet ismerje el érvényesnek?

Tudjuk ugyanis, hogy valamely jelentést csak a benne érvényesülő logikum végett becsülhetünk. Ennélfogva valamely jelentés becses volta alatt azt értjük, hogy az intelligenciát, azaz a logikumot fejezi ki. Az értelem így azt hiszi, hogy nem tartalmazhatja a rációt az olyan jelentés, amelyet pusztán csak lebírhatatlan dinamizmusa végett kénytelen becsülni. Ezért gondolja, hogy ezen az alapon az értékelés problémáját megoldani nem lehet, mivel azt kénytelen észszerűnek minősíteni, ami legdinamikusabb. Azt tartja ugyanis, hogy ha szabadon értékelhetne, bizonyára nem a mechanikailag leghatalmasabbat, hanem egészen más jelentést fogadna el legértékesebbnek. Ha azonban az értelem egész világosan belátná, hogy az a hatalmas valami, amit becsülni kénytelen, intelligenciát, logikumot jelent, ugyan mi kifogása lehetne becsülő ítéletének érvényessége ellen?

Mindebből kitetszik, hogy az értékelés lehetsége kérdésénél tulajdonképpen nem az okiság ellen van tusakodásunk, hanem azért lázadozunk, mert úgy véljük, hogy az ok, amely magára pazaroltatja szeretetünket, azaz amely az Én becslését önmaga számára csikarja ki, más, mint az intelligencia. Ez azonban az értelemnek végzetes tévedése. Hiszen közismert tény, hogy ok és okozat egymás által korlátolva vannak. Az okozat az oki hatásra csak természetének megfelelően reagálhat. Épp azt látjuk, hogy az Én természete az intelligenciája. Ennélfogva csak arra reagálhat. Amelyik motívum az intelligencia teljessége szempontjából hatalmasabb, azt fogja értékesebbnek tartani. Hogy azután az Én miért pont az intelligenciára kénytelen reagálni, ez nem szorul már további felvilágosításra. Minden ilyen magyarázat úgyis csak petitio principii lehetne. Amit cselekedete okának elfogadhatna, megint csak a benne rejlő intelligenciája, azaz logikuma végett tehetné.

Már most tekintettel arra, hogy az öntudat bármit csak a benne érvényesülő intelligenciáért tarthat értékesnek, ennélfogva a tapasztalati valóság különböző jelentései által okozott szubjektív élv-, illetve kínérzések között szintén azt becsüli majd legjobban, amelyben a mindenkori fejlődési fokának megfelelő legtöbb logikumot találja. Ugyancsak Böhm mutatta ki szépen axiológiájában, hogy minden jelentésnek határozott élv, illetve kín felel meg. Ezeket salakíznek mondja. Élettani szerepük, hogy az öntudat különböző ösztönei kielégedése, illetve hiányának természetét jelezzék. Úgy az élv, mint a kín a maga jellemét azon jelentéstől nyeri, amely őt kiváltotta. Ha tehát az élvet vagy kint észszerűnek tartom, akkor annak kell tartanom magát a jelentést is,

amelyre ezek vonatkoznak. Az Én ennél fogva a tapasztalatban összetömörített sokféle jelentés közül azt fogja legjobban értékelni, vagyis azt lesz kénytelen lényegének tartani, amely a legtöbb intelligenciát, azaz a legtöbb logikumot fejezi ki. S mert ez utóbbi azonos az Énnel — hiszen tudjuk, hogy az Én csak saját tartalma által meghatározva létezhetik; mint gondolkodó, érző, halló, stb. —, tehát amit az értelem legjobban becsül, az végeredményben maga az Én. Ő az abszolút értékes, mint Böhm mondja, csak hogy ehhez hozzá kell még tennünk, hogy azon Én, amely magát a legtisztább logikummal, a legragyogóbb intelligenciával határozza meg. Vagyis az Én tárgyi oldalán van a hangsúly. Böhm azonban az érték mértékének felállításánál erre nincs tekintettel, ezért kénytelen azután a továbbiakban saját értékmérőjének fogalmát bővíteni, illetve korrigálni. Ehhez pedig nincs joga, ha egyszer alapaxiómiáját változatlanul fenn akarja tartani. Böhm ezen fogatkozását ellenfelei helyesen ismerték fel. Épp ez teszi szükségessé, hogy az ideálizmus talajába ültetett első axiológiai koncepció szálait mélyebbre gyökereztessük. Nem szabad ugyanis elfelejtenünk, hogy a nagy bölcselő axiológiájában rejlő paradoxonok nem magának az ideálizmusnak csődjéről tesznek tanúbizonyságot, hanem inkább arra figyelmeztetnek, hogy Böhm ezen a téren nem látta meg az ontológiai és axiológiai tudatnak már a tapasztalat megformálásánál és megismerésénél érvényesülő egymással szervesen összeforrott kettős tevékenységét. Ezen fontos ismeretelméleti ténynek felismerése után már most éppen reánk vár a feladat, hogy az axiológia alapját ezen tanulság figyelembe vételével megvessük s hogy ezzel a Böhm első koncepciójában idegen testként bennmaradt paradoxonokat az értékelméletből végérvényesen kiküszöböljük.

(2-ik része a következő füzetben.)

Adalékok a magyar filozófia történetéhez.

— Pósházi János. —

A XVII-ik század magyar filozófiájának vizsgálatánál figyelmet érdemel Pósházi János személyisége és munkássága.

A hányatott életű tudós tanár születési időpontja bizonytalan. Ősei papi hivatalukban kitartó harcosai voltak a reformációnak. Alsófoku tanulmányait Sárospatakon, Comenius keze alatt végezte, 1653-ban pedig az utrechti akadémiára iratkozott, ahol filozófiát az ortodox szellemű P. Voetiustól, természettudományt a cartesiánus J. de Bruyntól hallgatott. Teológiai és filozófiai ismereteinek bővítése céljából a franekeri egyetemet is látogatta, majd Angliában is megfordult. 1657-ben sárospataki tanárrá választották; méltányolva tanártársai bizalmát s felismerve azt a tényt, hogy, mint tanár, többet használhat felekezetének s nemzetének, a bővebb anyagi haszonnal járó lelkészi hivatalt nem fogadta el. 1672-ben a Báthori Zsófia által elűzött sárospataki főiskola tanárostól, tanulóstól Erdélybe menekült s a fejedelem jóvoltából Gyulafehérvárt nyert elhelyezést. Pósházi új környezetében is folytatta hivatásának gyakorlását, de emellett bőven kivette részét kora szellemi, különösen vallási küzdelmeiből. Úgy Sárospatakon, mint Erdélyben nagy szenvedéllyel és kiváló polemikus tehetséggel védte felekezetének bástyáit. Ha hatásában nem is, de meggyőződésének erejében, bátor kiállásában méltó ellenfele Pázmánynak, akinek Kalauza ellen írta legnagyobb polemikus művét, az Igazság istápját. — Erdélybe kerülván, szembe találta magát az enyedi és kolozsvári iskola coccejánus és cartesiánus tanárai-val, akikkel ugyancsak heves vitát folytatott s ügyüket zsinati döntésig vitte. Elkecseredett küzdelmekkel teljes élete 1686 május 3-án ért véget. Hogy munkássága mily sokat jelentett környezetének s korának, tanú reá az a levél, melyet tanítványa, Buzinkai György írt a fejedelemnek, értesítvén mestere haláláról.

Vallásos tárgyú munkái és vitairatai mellett filozófiai tárgyú művei, melyek kivétel nélkül latin nyelvűek, a következők: 1. *Disp. metaphysica de causis undecima*. Utrecht, 1653. 2. *De actionum humanarum libertate*. Utrecht, 1654. 3. *Disp. philosophica Inauguralis, De legibus, igne culinari, ac supposito*. U. o. 1655. 4. *De recta eruditionis comparandae ratione*. Sárospatak, 1657. 5. *De principio philosophandi*. U. o. 1658. 6. *De regulis philosophandi*. U. o. 1658. 7. *De territorio philosophandi*. U. o. 1658. 8. *De natura et existentia metaphysicae*. U. o. 1661. 9. *De independente et dependente*. U. o. 1661. 10. *Ars catholica, vulgo metaphysica, cui praemittitur Introductorium philosophicum*. U. o. 1662. — Ez Pósházi főműve. Az Introductoriumban benne foglaltatnak előbbi vitaértekezései. (5, 6, 7.) 11. *Pneumatologia*. U. o. 1662. 12. *Philosophia naturalis*. U. o. 1667. 13. *Syllabus assertionum...* Kolozsvár, 1685.

Pósházi filozófiai munkássága tehát vitaértekezésekben és tanítványainak tananyagul szánt kézikönyvekben merül ki. Bölcsellete nem eredeti, de nem szegődött szolgálai utánzójává egyetlen elődjének sem. Mindenesetre van benne önállóságra törekvés. Belső szervezetségű, belülről kinövő filozófiai rendszerezésről itt nem lehet szó, csupán tudományágak egymásutáni rendbeszedéséről az új — skolasztikus forma szerint, amint azt Pósházi végre is hajtott, szakítva a platonikus trichotomiával és a peripatetikus dichotomiával. Filozófiájának búvárlói előtt az a kérdés vetődik föl, hogy voltaképpen melyik bölcselati irány hordozója Pósházi? Vajon valóban „teljesen benne van a legvalódibb skolasztikában“, amint Erdélyi János állítja, vagy alapjában véve racionalista szellem, akire a látszathoz jobban hatott a cartesiusi bölcsélet s csupán „szociológiai helyzete“, környezete s a kor kényszerítő körülményei szabják meg útját? Turóczi-Trostler József jeles tanulmányában* röviden reámutatott Pósházi kettős arcára, egyeztetvén azt a két szélsőséges képet, amit Erdélyi és Kvacsa rajzolt róla. A kérdés mindeztől nyílt. Pósházi bölcsellete alapos tanulmányozásra és feldolgozásra szorul. Mert tény az, hogy első pillantásra Aristoteles és a skolasztika követőjének nézve az ember. Introduktoriumában, magyarázván az elv, principium fogalmát, szinte szó szerint átveszi Aristoteles meghatározását. A logikának nem juttat külön helyet tudományrendszerében, hanem mint minden filozófiához szükséges segédtudományt, előfeltételezi, stb. Ugyanakkor azonban fellázad Aristoteles mértéktelen imádata és tekintélye ellen s a polemikus Pósházi lendületével temérdek elefántnak nevezi a nagy görög filozófust. Másrésről tudjuk, hogy élete utolsó pillanatáig szinte vérre menő küzdelmet folytatott a coccejánizmus és cartesizánizmus magyarországi hívei ellen, sőt polemikába bocsátkozott e tanok megalapítóival is. Olyan korban élt és működött, amikor különböző eszmei áramlatok őrsváltása tette színessé és komolyan izgalmassá Európa szellemi életét. A még mindig igen tekintélyes skolasztikus filozófia, mely új támaszra és fellendítőre talált spanyolországi képviselőiben, különösen Suarezben, szembe találta magát Descartes racionalizmusával. Pósházi munkássága híven érzékelteti ezt a harcot. Ő mindvégig az újítók ellensége; szinte előre látta azt a rombolást, amit a racionalista filozófia okoz majd a protestáns teológiában. Mint hitvédő, Pósházi hajthatatlan; mint filozófus azonban Németalföldön szerzett haladó szellemű természettudományi műveltsége hatására engedékenységre és mérsékletre kényszerül: míg Introduktoriumában még tökfekjűnek nevezi a cartesizánizmus híveit, a Philosophia naturalisban már elvként hirdeti a Cogito igazságát s a lélek magyarázatában hajlik Descartes dualizmusára fel. Mindezeket egybevetve, megállapíthatjuk, hogy Pósházi filozófiájának alapos vizsgálata nem hiábavaló munka, annál is inkább, mivel ez a filozófia éles elemzésével és kritikai meglátásainak válogató tehetségével, lendületes és fordulatossá stílusával nem egy mindennapi személyiség alakját tükrözi.

(A kolozsvári Egyetem Filozófiai Intézetéből.)

Makkai Ernő.

Jegyzet: * Magyar cartesizánusok. Minerva. 1933.

ELVEK — KÖNYVEK — FOLYÓIRATOK

Künkel, Fritz: A közösség. A közösséglelektan alapfogalmai. Ford. Vető Lajos, Budapest. 1940.

A könyv német címe *Das Wir* s egy antiindividualista közösséglelektan alapvetését tartalmazza, mely tudatosan hivatkozik a Harmadik Birodalomra, mint a közösséglelektani problémák legfontosabb mai műhelyére. (12. o.) A szerző a pszihoterápiai iskoláktól jut el a közösséglelektan kérdéseihez: elmondja, hogy az Adler-lete individualpszichológiai iskolából kiindulva, mindinkább arra jött rá, hogy az eddigi elméletekben központi szerepet vivő „én” nem más, mint a tulajdonképpeni alanynak hoi tui nagyigényű, hol túl bátortalan atarca, s a Jung-féle iskolának az önző ember válságáról és fejlődéséről szóló felismerései is csak akkor nyernek értelmet, ha rájövünk, hogy a zavartalanul ösztönös cselekvésben érvényesülő *tulajdonképpeni* alany a „mi”, vagyis a közösség. (11. o.) Egyes ember és társadalom egyaránt egy tagolatlan, ember és ember között semmi lelki határt nem ismerő ú. n. ös-közösségben kezdi életét: az egyes ember az anya és gyermek közösségében s az önzés megjelenése által még meg nem bontott családban (21—22. o.), a társadalom pedig a primitív falu- és törzsközösségekben. (22—23. o.) A gyermek azonban előbb-utóbb szembe kerül a felnőtteknek valamiképpen megnyilvánuló önzésével, vagy szeretetlenségével (31., 47. o.), bizalma megrendül, szembefordul a közösséggel, önzésre önzéssel felel (33. o.) s a felnőtteknek számára félelmissé és fenyegetővé vált világát a maga szempontjából két részre osztja: védelmező és kihasználható Fehér Óriások világára és kinasztítással, bántalommal, magárahagyással fenyegető, haragvó Fekete Óriások világára. (35—42. o.) Az első ilyen élmények minemősége egész életre megszabja az ember önzésének irányát s az önzés túltengése az egyén számára többnyire minden önfeledtséget, bátorságot és hősiességet lehetetlenné tesz. (37. o.) Hiába vágyódik eközben az ember vissza az ösközösségbe s alkot belső társadalom nélkül való, de a felszámolást nem vállaló látszatközösségeket, a fejlődés útja nem az öntudatlan és tagolatlan ösközösségbe vezet vissza, hanem az önzés feladásán keresztül a tudatos és sokszorososan tagolt ú. n. „érlelődő közösség”-be. (46., 50. o.) Az ideális nevelés egyikből fokozatos és egyenes fejlődés útján vezetne át a másikba, a nevelők önzése miatt azonban (50. o.) közbeiktatódik egy elegyéniesedett, az „én” körül forgó *közösségbomlási* állapot, amelyben az ember számára egyetlen cél válik központivá: elkerülni saját én-je összeomlását. (53. o.) Ennek folytán elszakad az élettől s minden alkotóerő forrásától, a közösségtől s éppen az összeomlástól való félelmében kerül az összeomlás szélére: ez az önző ember *ördögkerekere*. (53—54. o.) Az önző ember ugyanis akár részvételtéssel („hamupipőke”, 54—60. o.), akár sikerkereséssel („sztár”, 60—64. o.), akár hatalmaskodással („néró”, 64—

69. o.), akár tunya tehetetlenséggel („fajankó“, 69—74. o.) akarja is megőrizni dédelgetett én-jét, éppen önzésénél fogva szorongások, gátlások, büntudat és halálfélelem hínárjába jut, ami arra készteti, hogy a részvételt, a sikerkeresést, a hatalmaskodást, a tunya tehetetlenséget mind tovább feszítse addig, amíg környezete megúnja s lázadás vagy magárahagyás formájában beszünteti azt a közreműködést, amire az önző ember a maga közösséggel szembeesés ellenét alapította. Ebből a válságból egyének, törzsek, népek számára egyaránt éppen az a kivezető út, amit az önző ember a leghevesebben el akar kerülni: felfuvalkodott én-jének a feladása. Az élet teljes elértéktelenedésének, az „én“ összeomlásának pillanataiban jelennek meg az emberben a tárgyilagosság, a bátorság s a csendes türelem erényei, és rájön arra, hogy ami az „én“ összeomlása után megmarad, az nem a semmi, hanem a minden. Az ember újra a közösség egyik tagjaként éli át magát, *maga a közösség lép a tudatába*, s a közösség, mely eddig csak szemlélődő alany volt, most érez, értékkel, akar és cselekedni is tud. (85—87. o.) Az önzés szükségzerű válsága és terméketlenségbe fulladása vezet át az „*érlelődő*“ közösség állapotába. Az élet legnemesebb céljának, a produktivitásnak a forrása a közösség, mert a lét isteni Teremtője az embereket a közösség formájában ruházta fel alkotóerővel: „a privát telefon-összeköttetés a jó Istennel épp oly önző rögeszme, mint az az állítás, hogy az embernek sosincs szüksége az erőközponttal való összeköttetésre, a re-ligiora.“ (89—90. o.) Az erkölcstanoknak azt a zsákutcáját, mely az egoizmus és altruizmus, autonomia és heteronomia ellentéteiben jelentkezik, csakis a közösségi erkölcstan oldhatja meg. (122—127. o.) A közösségi erkölcstan nem merev fogalmakkal dolgozik, hanem „mindenekelőtt arra szorítkozik, hogy a közösségi lelkület és a produktivitás fogalmait az önzés és megcsontosodás fogalmával szembeállítsa“. (127. o.) E fogalompárból levezethetők azután a közreműködés, felelősség, személyiség és hűség pozitív értékei, az elszigetelődés, a felelősségtől való irtózás és az árulás negatív értékei. (127—128. o.) A közösségi erkölcstan értékhordozója nem valami elvont fogalom, hanem egy egészen határozott közösség [szerelmespár, család, törzs, hivatáscsoport, gyülekezet, csapat, nemzet, vagy nemzet-csoport] konkrét valósága. (123—129. o.) Az értékhordozó közösség realitása azonban nem akadályozza meg, hogy a közösség gondolatában, főleg a bennereilő teremtetőerő folytán, transzcendens elem is legyen s ezen alanszik az az erkölcsi követelmény, hogy a közösségért életünket is fel kell áldoznunk: aki ugyanis kilép az életből, ezzel kilép ugyan a térből és időből, de nem lép ki szükségzerűen a közösségből. (129—130. o.) Az önfeláldozás az ösközösségben a közösséggel való teljes azonosulás folytán ösztönszerűen és tudattalanul valósul meg: az individualista legfejlebb az erkölcsi parancs külső és belső kényszere folytán hozza meg ezt az áldozatot, s így még ha bele is kényszerül az önfeláldozásba. önzéséből nem lép ki: az érlelődő közösség tagja azonban teljes felelősséggel, tudatossággal és szabadsággal vállalja az önfeláldozást. (130—132. o.) Ez a szabad döntés és egyéni felelősség az individualizmus fejlődési fokának az elveszíthetetlen nyeresége. (132. o.) A nagyok, a bölcsék, a művészek csupán a közösségi lelkület látóvá

és cselekvővé vált szervei. (135–138. o.) A közösségben való hit végül is a Teremtőben való hithez vezet, aki teremtőerejét a közösségnek adja hitbizományba: a közösséglélektan ezen a ponton átvezet a vallás birodalmába. (141–142. o.)

A könyv tartalma két lényeges gondolati elemből tevődik össze: az egyik a pszichoanalízisből kiindult pszihoterápiai iskolák gondolatainak közösséglélektani irányban való továbbfejtése, a másik a közösség magasabbrendű s tulajdonképpeni alanyiségát és érbeli elsőbbségét valló értéktan vázlata. Mindenekelőtt feltűnik, hogy a közösségbomlás, elegyéniesedés és válságba vivő önzés lelki folyamatainak rajza — ez a rész épül elsősorban a pszihoterápiai iskolák gondolati anyagára — aránytalanul valószínűbb és meggyőzőbb, mint az „érlelődő” közösség leírása s a reá épített közösségi értéktan. Az én-je körül forgó ember négy főtípusának, a hamupipőkének, a sztárnak, a nérónak és a fajnónak a rajza, kifejlődésük, attitűdjeik, álmaik, szorongásaik és összeomlásuk leírása, ha helyenként kissé elnagyolt és túl szimmetrikus is, mégis példáival, lélekrajzaival, fordulataival nemcsak a legérdekesebb, de a legéletszerűbb és a legelhitetőbb része a könyvnek, telve nevelési és öznevelési tanulsággal. Különösen ki kell emelni azt, amit az önzés törvényszerű maga ellen fordulásáról, az önző ember „ördögkereké”-ről, válságáról, összeomlásáról és lehetséges lelki felépüléséről mond. Bár az utóbbi évtizedek történelme az első világháborútól napjainkig s ugyanennek az időnek a bölcselete az existenciálfilozófiától Ortegaig eléggé előtérbe hozta az „aki meg akarja tartani az ő életét, elveszti azt, aki pedig elveszti az ő életét, megtalálja azt” igazságát, mégis a szerző tud ennek az igazságnak az emberi lélek és társadalom *valóságában* való érvényesüléséről ujjat és meggyőzőt mondani. Alkalmasan bizonyítja a könyv tapasztalati anyaga azt a társadalomtudományi igazságot is, hogy a társadalom alapegysége nem az ember önmagában, hanem az ember a közösségben. A szerző azonban nem ezt akarja bizonyítani, hanem ennél többet. Már maga az a kiindulás, hogy a „zavartalanul ösztönös” cselekvés a közösségi cselekvés (11. o.), ilyen általános érvénnyel nem tapasztalati igazság, hanem épp olyan előítélet, mint Freud előítélete arról, hogy mi a zavartalanul ösztönös cselekvés. Éppen ilyen önkényes előfeltevés az is, hogy a felfuvalkodott „én” összeomlása után az embernek a közösségre való rátalálás egyben elegendő az önmagára találáshoz is. A szerzőnek azonban szüksége van ezekre a tapasztalatinak látszó előfeltevésekre, mert végsőleg azt akarja bizonyítani, hogy az egyén alanyiséga csupán álarc és illúzió; hogy valójában a közösség az, mely érez, ért, akar, cselekszik és alkot; hogy a közösség a tulajdonképpeni alany, Isten teremtőerejének a hitbizományosa s minden erkölcsi érték hordozója. Ezt pedig a könyv tapasztalati anyaga legfeljebb csak addig bizonyítja, amíg az anya és gyermeke közötti, nemcsak társadalmi, hanem egyben biológiai közösségről van szó, azt pedig a szerző maga is tudja, hogy a lelki érés folyamata éppen abban áll, hogy a gyermek ebből a kezdeti közösségből kilépjen. Mikor azután a szerző az érett emberek közösségén akarja igazolni elméletét, a közösség „tulajdonképpeni” alanyiséga minden bizonygatás mellett is csak élettelen, program-

szerű és képszerű váz marad, melynek reális érzékeltetésével az összes példák adósk maradnak. Az, ahogy pl. egy helyen példaképpen leírja egy házaspár beszélgetését, melyben tervezett házuk gót vagy barokk stílusa felett vitatkoznak s végül arra jönnek rá, hogy a kettő lényegében egy (94–95. o.), legfeljebb azt az egy-sze- igazságot illusztrálhatja, hogy kölesönös jóakarattal — s ha kell, művészettörténeti szakkifejezések szelíd keréketörésével — mind a családi és egyéb ellentétet át lehet hidalni, de a pusztá állítás a kívül semmivel sem érzékelteti a házaspár „tulajdonkép-peni“, „egységes“ alanyiságát. Furesén is hangzik, hogy minden közösség, még a legkisebb s legegyszerűbb, a szerelmespár is, *igazi* alany, csak éppen az egyén *nem igazi* alany; ennek a gondolat-nak, minthogy a társadalom realitása nem igazolja, metafizikai igazolást kell keresnie. Ha egyszer elfogadjuk azt a kiindulópon-tot, hogy az egyén alanyiséga csak álarc és illúzió a fölötté hierar-chikus sorrendben álló közösségek, a család, a törzs, a nemzet va-lódi alanyiséga mellett, akkor az egyetlen kielégítő eredmény, amelyre eljuthatunk, az, hogy az alsóbbrendű közösség alanyiséga is csak illúzió a magasabbé mellett, végsőleg pedig minden ala-nyiség illúzió az egyetlen és központi metafizikai Alanyiség mel-lett. Érti ezt a szerző is és egy meglehetősen laza logikájú és alap-gondolataiban nem tisztázott mondatban odajut, hogy „a tulajdon-képpeni produktív alany nem az ember, hanem a közösség, *vagy* elmondhatjuk, maga az élet, *vagy* még alaposabb kifejezéssel, a lét isteni Teremtője, aki emberi életek révén tör céljai felé.“ (89. o.) A szerző ezzel menthetetlenül benne van egy közösségi me-tafizikában, amely a társadalom realitásaitól elrugaszkodik, meta-fizikának viszont erőtelen. A Teremtőnek ugyanis, valójában nem „teremtő“, hanem kizárólag igazoló szerepe van az ő rendszeré-ben: „teremtőerejét a közösségnek adja hitbizományba“, „emberi életek révén tör céljai felé“ s ezért a tiltakozás a „jó Istennel való privát telefon-összeköttetés“ ellen, vagyis az ellen, hogy a teremtorő másképen, mint a közösségen keresztül merjen érvé-nyesülni. De nemkevésbé fontos az is, hogy a közösségi érté-khordozó nem a közösség eszméje, minden közösség vagy a közös-ségi lelkület, hanem a *konkrét* közösség. Az átlátszó szándék az egész eszmei konstrukciót erőtelenné teszi: a cél csupán az, hogy egy konkrét közösséget minden tapasztalati igazolás, cáfolás és kritika köréből kivonjunk s a végső értékek védelme alá helye-zünk, úgy azonban, hogy ezek a végső értékek a közösséget csak védelmezhessék, de számadásra ne vonhassák. A könyv érésben alig eredeti s csupán példája egy ma igen közkeletű közösségi me-tafizikának, mely a közösségi gondolat térhódításának egyszerű gyermekbetegsége s hiányosan alapozott tételeinek összeomlásá-val annak az ügynek is árt, melyet szoglálni vél. Összeomlása na-gyon emlékeztet az egocentrikus embernek arra az összeomlására, amit a szerző olyan meggyőzően, szellemesen és igazán ír le: az önző ember ahhoz van legjobban kötve, ami elől menekül és az okozza vesztét, amiben segítséget keres. Vajjon nem az „átkos“ individualizmus kísért-e akkor, mikor a szerző a közösségnek az által akar rangot adni, hogy alanyiséggal ruházza fel, holott an-nak rangját éppen az adja meg, hogy *közösség* és nem alanyiség?

Vajjon azzal a beismeréssel, hogy az egyéni felelősség és a szabad önfeláldozás lehetősége elveszíthetetlen nyeresége az individualizmus fejlődési szakának, nem mond-e megsemmisítő ítéletet a felett a felületes azonosítás felett, mely szerint az önzés az ember életében és az individualizmus az emberiség életében egy és ugyanaz? Vajjon nem az elnyomott individualizmus tér-e vissza abban, hogy a szerző a közösségért magát feláldozó egyén számára szükségesnek tartja a közösségben való túlélés túlvilág-szurrogátumát megcsillantani? Vajjon a közösség és egyéniség éles szembeállítását nem ugyanaz az erkölcstani zsákutca-e, mint az autonomia és heteronomia, egoizmus és altruizmus ellentéteinek a szerző által oly jogosan kárhóztatott zsákutcaja? Vajjon az, hogy a közösség eleve való magasabbrendűségét a Teremtő hitelességével akarja biztosítani, nem vezet-e végül mégis oda, hogy a végső értékek színe előtt a legnagyobb közösség is éppen olyan mulandónak, törékenynek és esetlegesnek fog mutatkozni, mint az egyes ember?

A könyv mindeme hibái ellenére is telve van gyakorlati tanulsággal s ugyanakkor népszerű fogalmazása mellett sincs hiánya a tudományos hitelnek. Ezenfelül — helyenkénti laposságoktól eltekintve — élvezetes olvasmány is, amiben része van annak is, hogy az eredeti szöveg metafizikát sejtető szóhasználatát (a „mi“, a „mik“, a „miség“) a fordítás nyelvi okokból a „közösség“ szó világos és átlátszó összetételeivel volt kénytelen visszaadni. A könyv legnagyobb értéke az, hogy gazdag tapasztalati anyaggal, meggyőző erővel és népszerűsítő fogalmazásban képviseli a pszichoterápiai iskoláknak azt a megtisztult és mindinkább gyakorlativá vált igazságát, hogy az emberi lélek egyensúlya az emberi közösség összhangtalanságától, jelesen az önzéstől és a félelemtől bomlik meg, s hogy a kifelé élő, a maga összeomlásától betegesen félt „én“ az igazi alanyiságnak csupán álarca, amelynek előbb össze kell omlania ahhoz, hogy az ember a közösséghez és magához való hűségben megtalálhassa a maga alkotó készségét, egyensúlyát és békéjét.

Bibó István.

Földes-Papp Károly: Az autonom ismeretelmélet fogalma, Rickert és Hartmann ismerettanának bírálata alapján. Budapest, 1941.

A munka abból az alaptételből indul ki, hogy az autonom ismeretelmélet lehetőségét Kant megvillantotta, mikor az ismeret érvényét, a questio jurist tette témájává, „mely szerint a tény síkjából át kell mennünk a jogosultság síkjába“ (44.), de se ő, se utódai nem valósították meg ezt az önálló tudományt, mert Kant ugyan megszüadította az ism. tant a pszichológiától s a metafizikától, de „amely mértékben sikerült kísérlete, oly mértékben szolgáltatva ki az ismeretelméletet a logikának“ (45). Így az ismeretelmélet mindeddig heteronom tudományként élt, mert *nem ismeretszerű* alapra épült (47). A logika azonban nem szívhatja fel magába, mert, mondja, (50), az ismerésnek a logikai strukturán kívül van

még egy más strukturája is, amely kívül esik a logikumon, *alogikus*, tehát legsajátosabb problémája — alogikus probléma. Rickeret éppen arra hozza fel példának, hogy nála a logika elveszi az ismeretelmélet autonómiáját; ismertetése nyomon járó, csak bírálata nem hatol mindenütt a végső gyökérszálakig, talán, mert a Rickertről eddig megjelent munkákat (Kibédi Varga Sándor, Ujszászy) ismerteknek teszi fel. Különösen nyereséges lett volna pedig felhasználni azt a végleges tisztázásig jutó kritikát, mellyel Böhm Károly (A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata, Akad. székfoglaló, 1909), szételemezte s tarthatatlannak mutatta ki a Ricker próbálkozását arra, hogy az ismeret magyarázatát az értékelmélettől kölcsönvett fogalmakkal, amilyen a „transcendentes Sollen“, zavarja meg.

Hartmann Nicolaet viszont annak típusául veszi bírálat alá, hogy az ismeretelméletét az ontologia s a metafizika szívja magába; Hartmann azzal triumfál, hogy a Kant kopernikusi tettét *visszacsinálja* (181), első a lét megállapítása, véli, azután jöhet a megismerés elemzése, — pedig állapítja meg helyesen a *Bevezetés*, az ismeretelmélet annyira döntő az egész világmagyarázatra nézve, hogy a filozófus „úgy vélekedik nemcsak metafizikai kérdésekről, hanem erkölcsről, művészetről, vallásról stb.-ről is, amilyen az ismeretelméleti alapja“. Hartmann, jelentőségének megfelelően, részletesebb ismertetésben is részesül, — 56. jegyzete szerint azért főleg, mert a szakirodalomban róla szóló munka még nálunk nem jelent meg. Helyesen emeli ki a Hartmann tanában egymásba fonódó, egymással ki nem békített ellentéteket, amik lényegileg onnan fakadnak, hogy Hartmann egyik elvet se gondolja végig, amit felhasznál, úgy, hogy végül is „álláspont nélküli állásponton“ áll, amint 113. találóan jellemzi; pedig felvillan előtte, hogy az ismeret magyarázatnak ugrópontja ez a kérdés: hogy lehetnek az alany elvei egyben a tárgy elvei is, más szóval: hogy lehetnek az ismereti kategóriák létkategóriák is? még egyszerűbb, de még csattanósebb fogalmazással: hogy lehet csakugyan *egy* a gondolkodás logikája a tények logikájával? Hartmann ki akarja zárni a kérdésből az alanyt, — ezzel az író szerint az idealista ism. elméletekkel szemben a realizmus szélső képviselője, s hiába éppen a realizmus merev sürgetése.

A két heteronom ismeretelmélet egyoldalúságaival szemben már most a maga feladatát így határozza meg a munka pozitív, kifejtő része: „az ismeretnek nem egyes mozzanatait kell megragadni (a lélektani vagy logikai, vagy metafizikai „mozzanatok“), hanem az ismeret benső meghatározottságát minden egyoldalúságtól menten, a maga teljes egységében, totális valóságában kell tekintetbe venni“ (115). A program pompás, de, fájdalom, kivitele nem áll arányban az ígért „totalitással“. A kifogásolt egyoldalúságokat olyan álláspontokról lehetne megkorrigálni, „felemelni“ a Hegel gondolata szerint s ezzel „igazság-tartalmukat“ érvényesíteni, amely fölötté áll azoknak; az író azonban lényegileg ugyanazon a szinten áll, mint akiket megbírált; mintha túlhamar átengedte volna magát axiómája — csaknem dogmája bizonyosságában való hitének, hogy t. i. az ismeret elmélete akkor lesz — végre! — autonóm tudomány, ha olyan szabaddá teszi ma-

gát a logikától, amilyen szabaddá tette Kant a lélektantól s a metafizikától, s nem gondolta végig, hogy ezek a sorok nem egyenlő értékűek és nem fordíthatók meg, vagyis, hogy mert a lelektan nem szólhat bele az érvény kérdésébe, nem következik, hogy a logika megrontja az ismeret elméletét, heteronommá süllyeszti, ha éppen az érvény kérdésében magának igényli a döntő szót. Ha Hartmann pl. az ismeret *elméletének* megszerkesztése előtt szételemezte volna az ismeret *tényét*, az első, amit meg kell vala állapítania, az, hogy az ismeret magyarázatán több tudomány osztozik, az érzékszervek szerepét kutatón kezdve addig, amelyik a jelentés belefoglalásának szintén nyilvánvaló tényét igyekszik átvilágítani, s amit természetesen az eredményből a létesítő tényezőkre visszakövetkeztető reduktív módszerrel lehet, csakugyan, felismerni: — s ha szabad összezavarni szerepeiket, éppoly kevéssé szabad elmetszeni a magyarázatot lehetségessé tevő idegszálat, amely mindeniknek szerepét a közös feladatban élteni. Ez az idegszál pedig éppen a logikumnak, az ismeret lényeges, igazán „ismeretszerű“ mívtának „jelenléte“ minden ismeretben, a legérzékibben is, a legelemibb „ismeretszerű“ elemben: a képzetben. „Mert hogy valami képzet van jelen, ez az öntudatnak olyan ténye, amely még Descartes univerzális kételyét is kiállotta“, mondja 146, s ezzel bizony az egyetlen bizonyos *tényre* — épít vagy legalább építhetne, csakhogy az író nem teszi szövegtévkévé ezt az egyetlen bizonyos *tényt*. Ebből a centrális bizonyosságból azonban nem vezet más út tovább, mint az, amelyet Descartes maga még nem vetett föl, de Kant után ma már minden komoly történet-ismerőnek fel kell tudnia vetni, s amely azt kérdezi: hogy adja át az én a maga bizonyosságát annak, ami nem ő s mégis az övé, a másnak?

Erre a kérdésre felelt Kant s feleletének kulcs-szava a sokszor idézett, mégis sokszor elfelejtett felismerés: az én úgy adja át a maga bizonyosságát a másnak, hogy belefoglalja a *másról* alkotott tapasztalataiba a maga szellemi valóságát, úgy, hogy a más nem bírja másként, mint így, szellemi valósággá átfőrmáltan, s magát viszont nem bírhatja másként, mint úgy, hogy szüntelenül tárggyá formálja a más, a dolgok „ezer nemét“. A realizmus minden megindító küzködése az ismeret magyarázata körül megszűnik, mihelyt ráeszmél, hogy amely pillanatban az *ismeret* kérdésre fordul, többé nem a *dolgok* érdeklik, hanem éppen a róluk nyert s nyerhető ismeret, — ezzel végre megszűnhetnék a transcendencia fogalmával űzött játék, meg az ideáлизmus és realizmus versengése, mert értelmet kapna végre a Kant szintén sokszor idézett tétele, hogy a tapasztalat valóságának transcendentálisan ideális tényezők adják meg éppen — a valóságát, mert azok a tényezők az alany, a tapasztalatait megalkotó szellemiség magát kifejtő valóságának alkotó mozzanatait, ott vannak a *tárgyban*, melyet a *dologról* alkotott, mint annak már érzéki masszáját is átható jelentések s ezek szövedéke: mert már a tér és időbeli volta ilyen transcendentális tényező a tárgyban, — ilyen *apriori* tényező, mert a két kifejezés egyet jelent, s a logikum semmi egyéb, mint éppen ez az *apriori* alkotó mozzanata minden tapasztalatnak, vagyis tapasztalt s azért megismerhető s megérthető valóságnak, — s aki ki akarná küszöbölni a logikát az ismeret magyarázatából, a logi-

kumot akarná kiküszöbölni, vagyis — éppen azt, ami ismeretessé teszi. De ha erre ráeszmél, nem bántja tovább a transcendencia s az ítélet és képzet közti körmönfont viszonyokkal való bűvészkedés, mert éppen eléggé lebilincseli a sokkal izgatóbb és — végre! — csakugyan pozitív és „ismeretszerű“ kérdés: miféle funkciókkal dolgozza át vagy dolgozza fel az alany a dolgokról jövő ingerek tömegét, — ez vinne valóban ismeretelméleti kategóriák ismeretéhez, s akkor bizonyosan nem erőltetné a szerző a ma csak végig nem gondolt előfeltételekből folyó tételét, hogy az eszen kívül az „akarathnak is van „appercepciója“ — vagyis, hogy aki akarja, elfogadhat egy csomó „ismeretet“, amit az értelem — vagy éppen az ész? — nem fogadhat el annak, s a szerző azt hiszi, hogy ezzel a hitet „valóban ismeretet igazoló tényezővé“ emelte (160), pedig csak a metafizikai „ismeret“ kérdésességét akarta legalább szegény kérdőjellel ellátni, a „hitet“ ezzel csak zavarba lehet hozni, s a metafizikum sincs közelebb hozva vele. De viszont, kényszerűen ilyen „nem-ismeretszerű“ eredményhez kell jutni, mint amilyen a képzetek „ismeretelméleti rangsorának“ itt adott értelmezése (161 és köv.), amíg az eszen kívül még valami más is *ismer*, — szinte azt mondaná az olvasó, hogy az egész körülményeskedés maga leplezi le magát, mikor a végén ideszimplifikálódik a dolog, hogy „végeredményben tehát a képzetek lehetnek egyszerűek, származottak és összetettek“ (169). Ez ugyanis teljes metabázis, más szintre lépés, de — legalább kihúzza az előbbi spekuláció méregfogát.

S ha az ismeret tényének annyi figyelmet szentel a szerző, mint most elméletének, talán tragikus ismeret-értékelése is megnyúlhat, mert nem okvetlenül tény az, amit annak vél, hogy t. i. minél adekvátabbnak szeretnők az ismeretet, annál kevésbé lehet megfelelnie a másik igénynek: a totalitásnak, s hogy a két „pólus“ közt kell hintáznia az ismeretnek. Ha egyszer az ismerés érvényességét nem valami transcendens minimumtól várja az ismeretelmélet, hanem az ismeretet létesítő apriori tényezők önmagát érvényesítő, vagyis kifejtő, megvalósító erejétől, akkor nem is fog két ilyen ellentétes pólus vélt ellentéte közt hánykódni; akkor arra épít, hogy a dolgok értelmét mindig jobban eléri a mindig teljesebb tapasztalat s ennek megfelelő értelmezése, mert a tapasztalatlan a dolgok rejlő jelentését fonja belé a tapasztaló alany a maga ismereti tárgyába, s felismeri benne, amit belevetített, s amint az egyes valóságokat mindig jobban megismeri, az adekvációval együtt a totalitást is mindig jobban eléri, egyiket éppen a másikkal segíti előre, mert a totalitás nem jelenthet egyebet, mint éppen a jelentések összefüggését, s ha valahol, itt áll s bizonyul mély axiómának a Hegel megállapítása: csak az egész az igaz: a mindig teljesebben *átlogizált* alogikus massza.

Mindezt azért mondtuk el, mert ennyi gondolkozási energia, amennyit a tanulmány tanúsít, érdemes arra, hogy meddő spekulációk helyett csakugyan „ismeretszerű“ ismeretekkel való pozitív munkában használtassék fel, ehhez pedig nézőpontjának elmélyítése kell, ahonnan az ismeret elméletének igazán gerincét tevő ismereti alkat tisztábban felismerhető, mint mostani színtjéről.

Tankó Béla.

Úr és paraszt a magyar élet egységében. Szerkesztette Eckhardt Sándor. A Magyarságtudományi intézet kiadása. Budapest, 1941, 224 lap.

Birói elfogultságunk magyarázatául és mentségére előre kell bocsátanunk a következőket:

A magyar társadalom szokásos dichotomikus szemléletével (úr-paraszt; magas-mélykultúra; fent-lent és az ehhez tartozó fejlődéselképzeléssel szemben, már 1938-ban a magyar elit „népiességet” emeltük ki, mint legjellemzőbb szellemi vonását (Zur Entwicklungsgeschichte der Volkskunde in Ungarn, Ung. Jahrbücher XVIII., 126, 129, 126. l. stb.). Tiltakoztunk (Jog és „nép”, Társadalomtudomány 1939, 98 kk.) a nép fogalmának a parasztra és munkásra („qui ont les ongles bleus”) korlátozása ellen és míg ugyanekkor a magas kultúra égető kötelességének ismertük fel a népi „mélynek” legmesszebbmenő tekintetbevételét, éppen e folyóirat hasábjain (1939, 168 kk. — Sz. és É. Ktára, Új sor. 7.) határozottan tagadtuk egy olyan kísérlet jogosultságát, amely a valóságos fejlődést elhanyagolva avatta a népiesség paraszt-formáját mestersegesen is ideális mértékké és a nemzeti művelődés felépítésének, az erők legjobb és legintenzívebb felhasználásának meghatározójává. Ugyanígy kellő kritikában, illetve elutasításban részesítettük — nálunk talán (ahogy a tárgyalandó mű egyik szerzője állítja) valóban először — Hans Naumann felkapott „gesunkenes Kulturgut” elképzelését (az „Oberschicht” szellemi javainak az „Unterschicht”-be törvényszerűen történő lehanyaglásáról), kimutatva, hogy a népi kultúra, amelynek sokszor utolérhetetlen remekait a legnagyobbak is irigyelhették, nem merül ki szükségképp a passzív átvételben és az „elromlás” negatívumában, ellenkezőleg. lentől felfelé is vezet út, sőt a felső és alsó rétegek sokszor elválaszthatatlanul egymásban fekszenek s így őket minőségileg nem lehet úgy külön tartani, mintha az egyik volna a termékeny, teremtető és lényegileg az egész *populus* alkatát adó, a másik csak meddő és a nemzeti alkattal nem, vagy alig rendelkező réteg (l. A magyar néprajzkutatás feladatai, Ethnographia-Népélet, 1940, 295 k. 14. j.; majd Archivum Philologicum 1940, 224 kk.). Végre — 26 év előtt már — ugyanebben a tengelyben hirdettük, hogy a réteg-demarkációk hiányának megfelelően, a „mű-” és „népköltészet” külön tartása megtéveszt. Költészet — ahogy már Goethe és Nietzsche is sejtették — csak egyféle van. A népi eredetű, de igazi alkotás éppúgy gyönyörködteti az úri, művelt osztályt is, amint ennek az osztálynak a mondott szempontból sikerültebb alkotásai a néphez is szólnak, annak mindennapi kenyerévé válhatnak, úgy, hogy az igazi költészet kritériumaként éppen ezt az általános biológiai értékét és visszhangkeltő ambícióját kell felismernünk (l. Néhány szó a népköltészet perében, Napkelet, 1920, 223 kk. és azóta különösen: Les origines du poète Homère, Revue des Études Homériques 1934. 14—54 ll.) Mindent összevéve tehát: az, amit költészetben, zenében, szokásban, kultúrában — nem egészen találóan — „népi(es)”-nek neveztek, csak az lehet, ami a Mindenkinél legközelebb húrjait tudja rezgésbe hozni; az a kifejezés- és hatásforma, amit egy közösségen esetleg az „egész” emberiségen belül,

a lehető legtöbbet ismerhetnek fel a magok (hiányzó) része gyanánt adaptálandónak, illetőleg felveendőnek; minden tehát, ami főleg közvetlenül nemzeti vagy kivált ember-voltunkra appellált és így rádöbbenésüinktől — a beteljesedésnek érzéseivel — mint faji vagy biológiai érték és i. t. üdvözlötetett.

Ennyivel azonban talán már megsejtettük, miért fogadjuk mi kritikátlan örömmel és elismeréssel a címben írt, a Pázmány Egyetem Bölcsészeti Karának Magyarságtudományi Intézetétől kiadott előadássorozatot, amelyben (a szerkesztő szavai szerint) „valamennyi előadó megállapítja, hogy a magyar műveltség alsó és felső rétegei állandó körforgásban élnek; majd alulról érkezik a tápláló nedv, majd meg felülről a termékenyítő ösztönzés, sőt a két műveltség egységbe olvad, a magyar nemzeti műveltség nagy egységébe“. Nekünk — érthetően — csak jóleshet, ha akkor, amikor tudománytalan jelszavasság és idegencélú ágálás — könynyelmű felelőtlenséggel és káros gyakorlati konzekvenciák levonásával — oly hosszú ideig hiába igyekeztek majd éppen a nemesi (történeti), majd a paraszti műveltségben pillantani meg nemzeti életünk alapját és jövőjének biztosítékát, végre most — a magyar közélet tragikus vitájának szolgálatában kiteljesedve, újjászülvén és igazoltatva — valóban azokat a szerény, szakszerű gondolatokat láthatjuk viszont, amelyeket olyan régen vallunk már. Nekünk, ha valakinek, fentartás nélkül kellett magunkat egy előadássorozattal azonosítanunk, amelyben a tudományos szemléletnek a reális élet igényei szerint is legjobban hasznosítható szempontjait (igaza van a szerkesztőnek) elsősorban éppen Ortutay Gyula (Népköltészet és műköltészet c.) dolgozata és ennek tágitandó és tágítható konkluziója —, hogy minden költői (alkotói) önkifejezés közköltészeti jellegre törekszik — szolgálta („Homeros, Dante, Shakespeare, Goethe, Arany éppúgy „köz“-költészetet alkottak a maguk gazdagabb s bonyolultabb módján, mint a népdal és népmese: az egész nagy, emberi közösség végső érzéseinek, gondolatainak kifejezését adták“: 178. k.); és amelyben Keresztury Dezső, Az új magyar népiesség c. előadása szintén csak „a félpaszty származású Móricz Zsigmondtól Erdélyi Józsefen és Tamási Áronon át Illyés Gyuláig“ terjedő hosszú sorral tudta a tételét legjobban illusztrálni, amely szerint az igazán nagyoknak minden téren a népi képzetjárást kell a legmagasabb réteg nivójával egyesíteni. Így még azon is csak örvendeni tudunk, amit természetesen találunk, hogy t. i. ez a kötet, már mint a témának szentelt külön kötet is, közös elgondolásainknak értelmét több ponton és részletben jobban és közelebbről teregethette ki, mint ahogy azt a magunk mindig alkalmi és elméleti fejtegetései a dolog rendje szerint tehették: ebben a munkában mindenesetre könnyebben domborodhatott plasztikussá egy-egy olyan aspektus, amely nálunk szükségképp megmaradt potenciálisnak. Így például az, hogy az úgynevezett népköltészet, mint a költészetnek egy jellegzetes formája, — a csak-költészeti súlyegyen felbomlásával — bizonyos korokban szükségképp nőhet propagandisztikus öncéllá, hogy az ú. n. műköltészet alapján olyan költészet, amely (szemben a népnek jellegzetes szűkkörűségével) a tárgy, illetőleg a közösség körének tágitására észrevehetően tör, azaz általa egy

nevelő, fejlesztő, javasoló szándék áll az előtérbe (ez téveszti meg Naumannt), de csak az előtérbe áll, mert ez a szándék és erő a népköltészettől sem mondható idegennek (ezt hanyagolta el Naumann!) és i. t. Ezzel szemben viszont az is éppen ilyen természetes, hogy ebből az értékes gyűjteményből — ha másért nem, a külön szerzők esetlegestárgyválasztása, vagyis a nem-egységes és nem-módszeres tárgyalás hátránya, valamint az egyéni kidolgozások szabadságai miatt is — könnyen és sajnálatosan kimaradhatott akár például egy olyan módszertanilag alapvető és elengedhetetlen fogalomnak érdemleges tisztázása is, mint a „nép“ („népies“) fogalmáé, és i. t.

Különben: a kötet nyolc előadása közül a szorosabban politikai célkitűzést, szorosabban politikai (történeti) vonalvezetéssel a három első (Sinkovics István: Nemesség és parasztság Werbőczy előtt; Szabó István: Nemesség és parasztság Werbőczy után; Mendöl Tibor: Falu és város a magyar tájban) irányozza, míg szorosabban a szellemi célok felé az említetteken kívül — még három további előadás tör. Utóbbiak közül Viski Károlyéban (Népi és úri műveltség összefüggései a tárgyi néprajzban) legfeljebb az eklekticizmust, Bálint Sándoréban (Liturgia és néphit) a viszonylag szűk körre szorítkozást, Kodály Zoltánéban (Népzene és műzene) a lapidáris rövideget fájlnónok, ha a keretek és a körülmények az ilyenféle hizelgő fájlnónak is eleve már el nem vennék a jogosultságát.

Marót Károly.

Közelebbről megjelentek:

Vitéz Moór Gyula: Philosophia perennis. Budapest, 1941.

Földes-Pap Károly: A megismerés tragikuma.

Budapest—Szeged, 1941.

Földes-Pap Károly: Az autonóm ismeretelmélet fogalma.

Budapest, 1941.

Forster Aurél: A filológia fogalma. Budapest, 1940.

Veress Gábor: Széchenyi közlekedéspolitikai működése.

Budapest, 1941

Balás P. Elemér, Heller Erik, Személyi Kálmán, Székely István,

Túry Sándor: A magyar jog fejlődése a Trianont követő húsz év alatt. Kolozsvár, 1941.

Fichte: Első és Második Bevezetés a Tudománytanba. — A Tudománytan. — Fordította és bevezető tanulmánnyal ellátta:

Kopasz Gábor. Debrecen, 1941.

Földessy Gyula: Az ismeretlen Ady. Debrecen, 1941.

Gerlótei Jenő: Verhaeren. Debrecen, 1941.

Nagy József: Középiskolánk a magyar nyelvvédelem szolgálatában.

Kolozsvár, 1941.

Szádeczky-Kardoss Samu: Attelepítés és eltelepedés a görögök történelmében. Kolozsvár, 1941.

SZELLEM ÉS ÉLET

GEIST UND LEBEN

ESPRIT ET VIE

MIND AND LIFE

REVUE TRIMESTRIELLE

Directeur : G. de BARTÓK, professeur à l'Université.

Rédaction : MAJÁLIS-U. 37, KOLOZSVÁR (Hongrie).

INHALT. — SOMMAIRE.

- B. Zolnai* : Die Peer Gynt-Übersetzung von L. Áprily.
S. Tavaszy : Die weltanschauliche Bedeutung der Naturwissenschaft.
J. Murányi : Die Problematik des Wertens.
E. Makkai : Beiträge zur Geschichte der ungarischen Philosophie.

Prinzipien — Bücher — Zeitschriften.